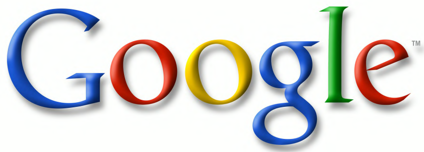
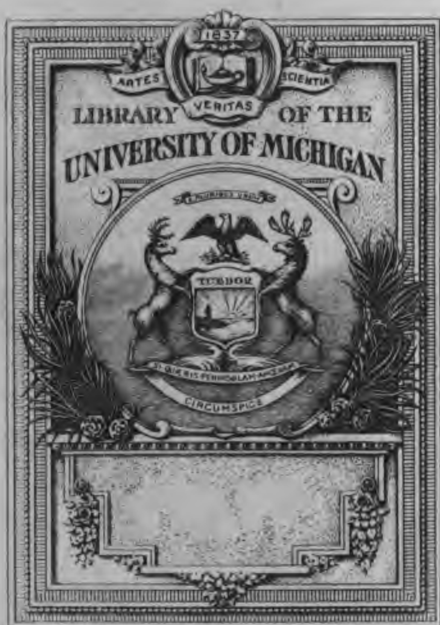
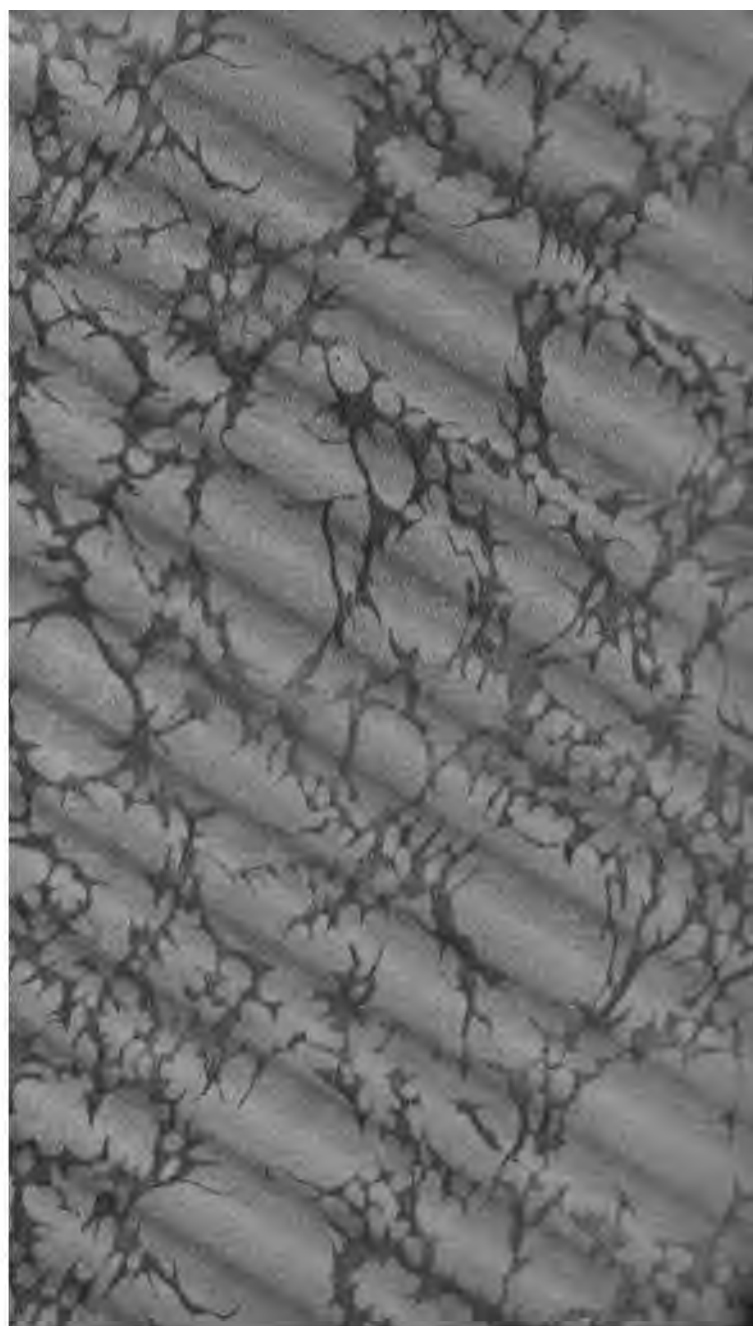





1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



LA
CAUSALITÉ
EFFICIENTE

DU MÊME AUTEUR :

Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire (ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques). 1 fort vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (Librairie FÉLIX ALCAN). . . . 10 fr.

François Bacon, 1 vol. in-18 (Librairie LETHIELLEUX) 3 fr. 50

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA

CAUSALITÉ

EFFICIENTE

PAR

G. L. FONSEGRIVE

Professeur agrégé de philosophie au lycée Buffon





PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1893



A

MON ANCIEN MAITRE

DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE BORDEAUX

M. VICTOR EGGER

Professeur à la Faculté des lettres de Nancy

Hommage de très affectueuse reconnaissance.

LA CAUSALITÉ EFFICIENTE

INTRODUCTION

Nous avons l'idée d'une causalité efficiente; on peut ne pas s'entendre sur l'origine ou la vraie nature de cette idée, mais personne ne met en doute son existence. Tous les philosophes, d'accord avec le vulgaire, admettent qu'il y a un rapport qui unit l'architecte à l'édifice, le menuisier au meuble, l'écrivain au livre, etc. Sur ce point, tous sont d'accord. Tous sont encore d'accord en cela qu'ils disent que l'architecte a fait l'édifice, le menuisier le meuble et l'auteur le livre. Il est vrai que, se servant tous du mot *faire*, ils sont loin de s'entendre sur le sens à lui donner. Quoi qu'il en soit, en constatant ce rapport et en l'exprimant, vulgaire et philosophes ont une commune intention, c'est d'expliquer, grâce à lui,

qu'est-ce au juste que la production, que l'appel à l'existence? C'est ce que le vulgaire serait fort en peine d'expliquer et ce qu'au début de cette recherche nous ne pouvons pas dire non plus.

Au lieu de chercher la nature du lien qui unit entre eux la cause et l'effet réels, contentons-nous de chercher d'abord la nature du lien qui unit entre elles dans notre esprit les idées de ces deux choses. Or, si nous comparons les exemples que nous avons pris, nous verrons que, tandis que le chant de l'oiseau nous paraît pouvoir exister aussi bien après qu'avant le nuage, il ne nous semble pas que l'édifice puisse exister avant l'architecte, ni le meuble avant le menuisier, ni le livre avant l'auteur. Il faut au contraire de toute nécessité que l'architecte ait existé avant l'édifice, le menuisier avant le meuble et l'auteur avant le livre. Ainsi donc, tandis que dans les choses successives où ne se trouve pas la causalité efficiente l'ordre de la succession n'est pas fixé et peut être interverti, dans les successions causales l'ordre d'existence est déterminé; la cause est nécessairement antérieure à l'effet et l'effet est nécessairement postérieur à la cause.

Il arrive néanmoins dans la réalité des choses que l'effet est contemporain de la cause comme quand un piston est mû par la vapeur en tension,

l'antériorité nécessaire de la cause n'existe plus alors que dans la pensée, mais là du moins elle subsiste toujours. De réelle elle devient logique, c'est là tout le changement. Et le fondement expérimental de cette antériorité nécessaire c'est que la vapeur existait avant de s'appliquer sur le piston; ce n'est sans doute qu'au moment où elle s'y applique qu'elle le meut, mais son existence antérieure permet à la pensée de poser en elle l'antériorité indispensable à la représentation causale. L'expérience montre d'ailleurs que le mouvement ne se communique pas instantanément, mais de proche en proche successivement.

Ainsi nous pouvons dire que lorsque, dans le cours de nos représentations, nous en trouvons dont l'ordre successif ne peut être interverti de sorte que l'une est nécessairement antérieure, l'autre nécessairement postérieure, nous sommes en face d'un rapport de causalité. Que cette nécessité dans l'ordre de succession suffise à remplir l'idée que nous nous faisons de la causalité efficiente, c'est ce que nous ne voudrions pas soutenir et que nous aurons plus tard à examiner; mais, quoi qu'il en soit, nous ne nous écarterons pas beaucoup de l'idée que s'en font à la fois le vulgaire et les philosophes si nous définissons la causalité efficiente une détermination nécessaire du postérieur par l'antérieur,

de l'après par l'avant, du nouveau par l'ancien. Il est naturel de ramener pour l'expliquer, ce qui naît à ce qui est, ce qui ne fait que commencer d'être à ce qui existe préalablement, puisqu'expliquer n'est autre chose que ramener l'inconnu au connu : or, ce qui commence d'être n'est pas encore connu et ce qui existe déjà l'est ou le peut être.

On voit donc que le rapport de causalité suppose deux termes : l'un, qui détermine, c'est la cause; l'autre, qui est nécessairement déterminé, c'est l'effet. Or, on peut étudier la causalité de trois points de vue : du point de vue de la cause, du point de vue de l'effet, ou d'un point de vue central qui embrasse à la fois la cause et l'effet dans leur rapport. C'est cette dernière position que nous avons adoptée. Nous n'avons pas voulu étudier d'abord la cause, puis l'effet par rapport à la cause; ni d'abord l'effet, puis la cause par rapport à l'effet, mais la cause seulement en tant qu'elle produit l'effet, c'est-à-dire en tant qu'elle est vraiment cause, et à la fois l'effet seulement en tant qu'il est produit, c'est-à-dire en tant qu'il est véritablement effet. Nul plus que nous ne sait les difficultés de cette manière d'envisager les choses, mais on nous saura gré peut-être de les avoir osé affronter.

Trois questions principales se posent à propos

du rapport de causalité efficiente : 1° quelle est l'origine de la conception de ce rapport? 2° quelles sont l'origine et la nature du principe universel de causalité? 3° quelles sont la nature intime de la causalité efficiente et ses relations avec les autres sortes de causalité? Nous allons aborder tour à tour l'étude de ces trois questions. Cela nous obligera peut-être à soulever les plus redoutables problèmes. Cette tâche nous effrayerait si nous ne songions qu'à nos propres forces, mais nous avons en la raison une confiance qui nous rassure. Nous ne croyons pas pouvoir tout connaître, mais nous croyons qu'appuyée sur l'expérience et sur la logique l'intelligence, même la plus faible, peut arriver à des résultats certains.

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE DE L'IDÉE DE CAUSALITÉ EFFICIENTE

Si les philosophes sont d'accord sur l'existence de l'idée de causalité, leur accord cesse bientôt quand on les interroge sur l'origine de cette idée. Nous pourrions donc exposer et discuter bien des théories avant d'arriver à celle qui nous paraît vraie, mais nous voulons moins faire une œuvre d'érudition et de critique qu'arriver à des résultats : par suite nous ne nous occuperons des théories philosophiques qu'autant qu'il faudra pour ne pas laisser subsister des objections.

De deux choses l'une : ou la notion de causalité efficiente ne nous est donnée dans aucune expérience particulière, elle est dérivée d'une loi constitutive de l'esprit, c'est ainsi que l'a entendu Kant; ou elle est, au contraire, donnée dans une expérience particulière, soit que cette expérience nous donne directement la causalité, soit que

nous puissions seulement découvrir la causalité dans cette expérience. Dans le premier cas, la notion de causalité se tire par analyse de la loi posée *a priori*; dans cette hypothèse il faut étudier le principe de causalité d'abord et l'idée de causalité ensuite; dans le second cas, au contraire, cette notion est *a posteriori*; l'expérience nous la donne et c'est à l'aide de cette notion que nous formons le principe.

Nous allons d'abord rechercher si nous rencontrons une expérience où se dévoile à nous le rapport de causalité. Si nous découvrons une telle expérience, il n'y aura pas lieu d'aborder même la discussion de la première hypothèse, nous l'aurons, selon la formule excellente de l'école de l'association, réfutée en la remplaçant.

Y a-t-il donc une expérience où je puisse saisir entre deux termes le rapport de causalité efficiente? Cette expérience ne peut être qu'extérieure ou intérieure.

I

L'expérience extérieure ne donne pas la causalité.

Sera-ce une expérience extérieure qui me donnera la causalité? — Mais il y a longtemps que Hume l'a remarqué, l'expérience externe peut

bien nous donner les successions, mais point du tout les productions. « Le mouvement dans un corps, dit-il, est regardé, s'il y a impulsion, comme la cause du mouvement dans un autre corps. En appliquant à ces objets la plus grande attention possible, tout ce que nous trouvons c'est qu'un corps s'approche de l'autre et que le mouvement de celui-là précède le mouvement de celui-ci, mais sans aucun intervalle sensible. Vainement nous nous tourmentons pour porter la pensée et la réflexion *au delà* sur ce sujet; nous ne pouvons aller *au delà* dans l'examen de ce cas particulier [1]. » Et ailleurs : « C'est en vain que nous promenons nos regards sur les objets qui nous environnent, pour en considérer les opérations; nous ne sommes pas plus en état de découvrir ce pouvoir, cette connexion nécessaire, cette qualité qui unit l'effet à la cause et rend l'un la suite infaillible de l'autre; nous voyons qu'ils se suivent, et c'est tout ce que nous voyons. Une bille frappe une autre bille, celle-ci se meut : les sens externes ne nous apprennent rien de plus [2]. » Ainsi aucune expérience extérieure ne nous montre en acte la causalité véritable. Nous ne pouvons aller *au delà* du rapport

1. *Tr. de la nat. humaine*, l. I, 3e part., sect. II, trad. Renouvier, p. 105.
2. *Ess. sur l'entend.*, c. VII, 1, *ibid.*, p. 453.

de succession; or, le rapport de causalité est autre que le rapport de succession, le dépasse, va *au delà*, nous ne pouvons donc saisir que des successions, non des productions.

Mais nous disons cependant que certains objets extérieurs sont des causes et produisent des effets. Peut-être que l'expérience externe, impuissante à saisir directement la production dans son acte propre, parviendra à la découvrir par analyse et en quelque sorte, *a priori*, dans les objets causes ou effets.

Pouvons-nous dans l'analyse de la cause découvrir la causalité? Mais « toute cause est constituée par un ensemble de qualités particulières; or, la causalité ne se trouve en aucune des *qualités* particulières des objets, car à quelque qualité que je m'adresse je trouve quelque objet qui ne la possède pas et qui tombe pourtant sous la dénomination de cause ou d'effet. Et, à vrai dire, il n'existe aucune chose, donnée extérieurement ou intérieurement, qui ne soit à considérer comme cause ou comme effet, quoique évidemment il n'y ait pas une qualité appartenant à tous les êtres et leur donnant droit à cette dénomination [1] ».

Nous ne pouvons non plus déduire logique-

1. *Tr. de la nat. humaine*, loc. cit., p. 102.

ment l'effet de la connaissance de la cause. « Il n'est aucun objet qui implique l'existence d'aucun autre, si nous les considérons en eux-mêmes, et sans regarder au delà des idées que nous nous en formons. Une inférence de cette espèce équivaudrait à la pleine connaissance et impliquerait l'existence d'une impossibilité ou contradiction absolue inhérente à toute autre manière de concevoir les choses [1].... Mais nous pouvons bien vite nous convaincre du contraire, en nous formant une idée claire et logique du mouvement d'un corps vers un autre et arrêté aussitôt au contact, ou revenant sur la même ligne en arrière, ou changé en un mouvement circulaire ou elliptique, enfin, une infinité de suppositions sont possibles sur les changements que peut amener le choc : toutes sont également naturelles et logiques [2]. » Bien plus, « la séparation de l'idée d'une cause d'avec celle d'un commencement d'existence est parfaitement possible à l'imagination », de sorte que rien ne nous empêche de concevoir un objet comme n'existant pas en ce moment, et comme existant le moment d'après, sans y joindre l'idée distincte d'une cause ou principe productif [3]. D'où vient cela? « C'est que toutes les idées distinctes

1. *Tr. de la nat. humaine*, sect. VI, p. 118.
2. *Ibid.*, sect. IX, p. 150.
3. *Ibid.*, sect. III, p. 108.

sont séparables les unes des autres et que les idées de cause et d'effet sont évidemment distinctes [1]. » Car « l'effet est complètement différent de la cause [2] ».

Aussi est-il impossible de tirer *a priori* de l'examen de la cause une connaissance quelconque des effets, et par contre l'examen des effets n'apporte aucune connaissance véritable des causes. « Il n'y a pas un seul cas assignable où la connaissance du rapport qui est entre la cause et l'effet puisse être obtenue *a priori*.... Il n'y a point d'objet qui manifeste par ses qualités sensibles les causes qui l'ont produit, ni les effets qu'il produira à son tour.... Présentez au plus fort raisonneur qui soit sorti des mains de la nature, à l'homme qu'elle a doué de la plus haute capacité, un objet qui lui soit entièrement nouveau; laissez-lui examiner scrupuleusement ses qualités sensibles; je le défie, après cet examen, de pouvoir indiquer une seule de ses causes, ou un seul de ses effets.... Personne ne s'imagine que l'explosion de la poudre à canon ou l'attraction de l'aimant eussent pu être prévues en en raisonnant *a priori* [3]. »

La critique de Hume se ramène à ceci : deux

1. *Tr. de la nat. humaine*, sect. III.
2. *Ess.*, IV, p. 414.
3. *Ibid.*

séries d'événements A, C se rencontrent en un point B, aux yeux d'un observateur O; cette rencontre vue du dehors par O peut toujours être regardée par lui comme accidentelle. Ce n'est que du dedans qu'on peut juger si cette rencontre est essentielle. Il faut donc que A et C soient des séries intérieures de O lui-même, qui alors voit directement si leur rencontre B est essentielle ou accidentelle.

Il paraît donc démontré que l'expérience externe ne nous donne la causalité ni immédiatement ni par analyse.

II

Expériences intérieures de Hume et de M. de Biran.

Sera-ce dans l'expérience interne que nous trouverons le rapport de causalité? Oui, répondent certains philosophes. Par cette réponse ces philosophes s'engagent à nous décrire l'expérience privilégiée où s'est découvert à eux ce rapport. C'est ce qu'ont fait tour à tour Hume et Maine de Biran.

Voici d'abord l'expérience interne dans laquelle Hume pense trouver le rapport de causalité. Nous venons de voir que Hume reproche à l'ex-

périence externe de ne nous donner que deux des éléments qui constituent la causalité, à savoir la contiguïté et la succession. Il reste un troisième élément pour avoir l'idée complète de causalité, cet élément est la connexion nécessaire. Or, on ne peut nulle part, en aucun cas isolé, découvrir ce troisième élément. « J'étends donc ma vue, continue Hume, pour embrasser différents cas où j'aperçois des objets semblables toujours donnés en de semblables relations de contiguïté et de succession. Au premier abord, ceci ne semble pas bien utile à mon dessein. La réflexion portée sur différents cas ne fait que répéter les mêmes objets, en sorte qu'il ne peut s'élever aucune idée nouvelle. Mais, en y regardant mieux, je vois que la répétition n'est pas identique à chaque fois, mais qu'elle produit une nouvelle impression, et, par ce moyen, l'idée même dont je m'occupe. Après une répétition fréquente, il arrive qu'à l'apparition de bien des objets, l'esprit est *déterminé* par l'habitude à envisager son compagnon ordinaire, et cela en une plus forte lumière sous le rapport de sa relation avec le premier. C'est cette impression de *détermination* qui m'apporte l'idée de nécessité [1]. » — « Ce n'est qu'après plusieurs expériences uniformes, dit ail-

1. *Tr. de la nat. humaine*, l. I, 2e part., sect. XIV, p. 219.

leurs Hume, où le même objet se montre toujours suivi du même événement, que nous commençons à prendre les idées de cause et de connexion. Nous *sentons* alors une nouvelle impression, c'est-à-dire une connexion établie par l'habitude dans la pensée, entre un objet et son conséquent ordinaire, et ce sentiment est l'original de l'idée que nous cherchons [1]. » Ainsi l'expérience immédiate de la causalité se trouve dans le sentiment de la détermination que nous éprouvons quand l'habitude nous pousse à « penser nécessairement un objet à la suite d'un autre [2] ».

Y a-t-il là, comme le croit Hume, une expérience interne du rapport de causalité? C'est ce que M. Rabier n'admet pas. Il croit simplement que cette expérience n'existe dans le cas cité par Hume que parce que nous nous sentons résister à la détermination que produit chez nous l'habitude, de sorte que ce que nous sentirions véritablement serait l'effort de notre résistance contre la détermination habituelle. Les termes alors seraient renversés : tandis que pour Hume, l'habitude est une cause dont nous sentons l'effet se

1. *Ess.*, VII, 2, p. 472.

2. Voy. sur ce point Rabier, *Leçons de philosophie. — Psychologie*, p. 292, et *Revue philosophique*, de février et mars 1885. Nous adoptons l'interprétation que donne M. Rabier de la théorie de Hume. Quand même d'ailleurs cette théorie ne serait vraiment pas celle de Hume, il suffirait à notre objet qu'elle fût une théorie possible.

produire en nous; pour M. Rabier, c'est nous qui restons toujours la cause, et la détermination habituelle est le terme auquel aboutit notre effort. Hume, qui a critiqué le sentiment de l'effort avec tant de subtilité, n'aurait certainement pas admis cette interprétation de l'expérience, mais il n'en est pas moins vrai que M. Rabier reste d'accord avec lui pour admettre que nous avons dans ce fait une véritable expérience de la causalité.

C'est dans des cas différents en apparence, mais dont l'essence reste la même, que Maine de Biran a vu l'expérience privilégiée où se découvre à nous la causalité. Bien qu'il ne se soit pas exclusivement renfermé, comme on l'a dit trop souvent, dans la considération de l'effort musculaire, il a cependant fait de cet effort le sujet le plus fréquent de ses analyses. Rappelons le résultat des observations de M. de Biran.

L'effort est un sentiment *sui generis* dans lequel nous sentons immédiatement l'activité du moi. Les deux termes de cette activité, la volonté et le mouvement musculaire, nous sont donnés simultanément par la conscience dans cette expérience privilégiée. Toutes les objections de Hume contre l'existence de cette conscience reposent sur cette fausse observation que la volonté et le mouvement musculaire sont sentis l'un après l'autre. M. de Biran relève cette fausse observa-

tion et montre que les deux termes sont au contraire simultanés. « Nous sentons l'effort en même temps que nous apercevons la cause, et le premier acte de conscience nous apprend aussitôt à prévoir le fait du mouvement dans l'effort de la cause qui est *moi*. Ce cas de prévoyance est unique[1]. »

« Ce sentiment simultané du *moi* et de l'effort moteur, nous l'éprouvons, soit que nous agissions sur nos muscles, pour leur faire exécuter un mouvement, c'est le cas ordinaire, soit que nous agissions sur eux pour les empêcher d'exécuter des mouvements où nous poussent nos instincts. Turenne, au moment d'entrer en ligne, disait : *Tu trembles, carcasse, si tu savais où je vais te mener, tu tremblerais bien davantage*[2]. »

Mais M. de Biran ne s'en tient pas là. Il reconnaît l'existence d'efforts internes[3] et il fait reposer toute une partie de sa psychologie sur l'attention. — Or, l'attention est un effort spécifiquement semblable aux autres sans doute, mais d'un degré supérieur [4], et il la définit : « une volonté particulière et expresse qui s'applique à rendre plus distincte une perception d'abord confuse, en

1. *Œuvres*, éd. Cousin, t. IV, p. 278.
2. *Ibid.*, p. 78.
3. *Ibid.*, p. 79.
4. *Ibid.*, t. II, p. 86.

l'isolant, pour ainsi dire, de toutes les impressions collatérales qui tendent à l'obscurcir[1] ». Ampère, qui tendait moins que M. de Biran à confondre l'effort avec la sensation musculaire[2], est plus net encore et a peut-être raison contre son ami quand il trouve dans l'attention, dans l'effort mental le véritable type de l'effort. Suivant la voie tracée par ces philosophes, nous allons étudier l'effort mental dans ses différentes manifestations.

III

Autres expériences.

J'attends un ami qui doit arriver en voiture. Il est tard, la nuit est venue. Je vais sur la route, l'obscurité m'empêche de rien voir, mais je prête l'oreille et je tâche de distinguer au milieu des bruits confus de la nuit un bruit particulier, celui que produisent sur une route durcie le sabot des chevaux et les roues d'une voiture. Que se passe-t-il en moi? — D'abord j'imagine une sensation sonore, celle que j'attends et que je désire qui se produise, puis je fais mon possible pour ne plus

1. *Œuvres*, t. II, p. 86.
2. *Philosophie des deux Ampère*, p. 203.

éprouver les sensations sonores différentes; c'est ainsi que je m'efforce de réduire à néant le tic tac du moulin, le clapotis de l'eau sur la berge, le frémissement des feuilles, le bruit lourd que font des charrettes au loin en gravissant les coteaux. Il y a donc ici, à l'intérieur de ma conscience, lutte entre diverses images; je voudrais ne rien entendre pour entendre de plus loin la voiture quand elle viendra. Et je ne me contente pas d'un vouloir tout platonique, je prends parti pour l'image contre les sensations, je fais effort pour annuler celles-ci et je les sens qui me résistent. Il est incontestable qu'il y a là un phénomène d'une nature particulière. Je me sens agir sur un état présent pour favoriser l'apparition d'un état nouveau. Je ne produis pas sans doute la sensation, mais en affaiblissant ses rivales, je lui laisse le champ plus libre, je fais qu'elle se produit plus tôt. Je me sens agir, faire effort, et ici avec plus de netteté peut-être encore que dans l'effort musculaire, je sens la continuité, la simultanéité, l'unité de deux choses qui coïncident en ce point unique et qui se distinguent au delà, une action et la limite opposée à cette action, moi-même et mes sensations. Cette simultanéité de deux choses qui s'opposent et se résistent mutuellement constitue donc mon effort. N'est-ce pas l'expérience même d'une causalité?

Le même phénomène se produit quand je veux me rappeler un souvenir. Je veux, par exemple, me rappeler le nom d'un enchanteur célèbre dans les cycles du moyen âge. Je ne m'en souviens pas présentement, mais je sais qu'on fait ordinairement précéder son nom du mot *l'enchanteur* et que dans son nom entrent les syllables *re* et *lin*, je dis alors : l'enchanteur *Fifrelin*? — Ce n'est pas cela. — L'enchanteur *Berlin*? — Ce n'est pas cela. — L'enchanteur *Tamerlin*? — Ce n'est pas cela. — L'enchanteur *Merlin*? — C'est cela. — Que s'est-il passé dans ce rapide dialogue de la conscience avec elle-même? — Il y a eu production spontanée, sous l'impulsion de la volition, de diverses combinaisons sonores correspondant à peu près aux éléments du souvenir déjà connus. Aucune de ces combinaisons, sauf la dernière, n'a été reconnue par la conscience; toutes les autres ont été rejetées. Ces représentations sonores tendaient à occuper la place légitime due à leur rivale. La conscience s'est prononcée contre elles et s'est appliquée à les faire disparaître. Il a d'ailleurs suffi pour cela qu'elle ne les reconnût pas. Elles ont disparu comme exorcisées par son verdict. Ici encore, je me sens avoir fait effort pour produire un souvenir et mon effort s'est surtout appliqué à maintenir au souvenir cherché le champ libre pour qu'il puisse

se produire en annulant les combinaisons sonores concurrentes. Mais l'effort me donne toujours la simultanéité de deux termes, mon action et la résistance que lui opposent toutes les combinaisons sonores qui ne sont pas celles que je cherche.

C'est ce qui arrive encore, et de la même manière, si je cherche la solution d'un problème. Je ne me sens pas produire cette solution, bien que je m'y applique de toutes mes forces, je me sens plutôt opposer une digue aux distractions qui m'assaillent et pourraient amener l'erreur; quant à la solution vraie, je la sens émerger du fond de moi-même, comme tout à l'heure le souvenir, elle vient à mon appel, mais je ne la produis pas.

Le cas dans lequel l'effort mental met fin à une délibération et où il constitue une décision ne se distingue pas essentiellement des précédents. Je me demande si je dois me décider à cesser maintenant mon travail ou à le prolonger plus longtemps. Je connais toutes les raisons pour et contre, j'ai délibéré, je sais que j'aurais plus de plaisir à continuer d'écrire qu'à cesser en ce moment, que mon entourage désire au contraire que je cesse, que d'ailleurs ce travail que je fais peut se différer sans que ni mes intérêts ni mon devoir aient à en souffrir, c'est une

simple question de préférence personnelle et il n'y a en présence que deux plaisirs entre lesquels j'ai à choisir, celui de continuer des recherches intéressantes, ou celui plus intime, mais non plus élevé, de faire plaisir à quelqu'un qui me tient de près. J'hésite, je balance, tout en continuant d'écrire. Il semble que je sois résolu à continuer et je ne le suis pourtant pas. La force première d'impulsion fait encore marcher la machine, je retarde, sans y penser, une décision qui pourrait l'arrêter net. Cependant, sur de nouvelles instances, je me dis qu'il faut enfin prendre un parti. Je tire ma montre et je me dis qu'avant que l'aiguille des secondes soit revenue sur 60 il faut que je sois décidé. L'aiguille marche, je balance encore, elle a déjà fait la moitié du tour du petit cadran, j'hésite toujours, elle approche : 40, 45, 50, 55 : « Je continuerai », me dis-je en moi-même et l'aiguille à ce moment dépasse le chiffre 60. Que s'est-il passé? — Pressé par ma première décision, je disais alternativement et avec plus ou moins d'insistance : Je continuerai, je ne continuerai pas, je continuerai, je me suis arrêté à cette dernière affirmation, j'y ai adhéré et j'ai supprimé par là toute hésitation ultérieure. Avant cette adhésion je sentais une tension de mon être vers la décision; au moment de l'adhésion, j'ai senti une détente brusque

caractérisée par le *fiat* décisif. Je n'ai pas produit l'idée, mais l'adhésion à l'idée ; j'ai transformé l'affirmation en volition, fixé une représentation en face de sa concurrente.

L'effort en tension a laissé, après s'être détendu, un état de conscience nouveau, une décision à la place d'une hésitation, un repos fixe au moins pour l'instant, à la place d'un balancement. Avant la décision, la tension de l'esprit n'était point du tout la même que celle de l'effort au moment de son action ; la décision une fois prise ne ressemble plus à sa constitution comme telle par l'effort. Quand on est décidé, on ne se décide plus. Nous n'avons senti à vrai dire ici, comme dans les expériences précédentes, ni la cause seule, ni l'effet seul, mais la cause produisant l'effet, et l'effet produit par la cause, en un mot la causalité. Avant la décision, la cause n'existait qu'en puissance, c'est-à-dire qu'elle n'existait pas ; après la décision, l'effet est réalisé, il ne se produit plus, ce n'est que dans le moment où agissait l'effort que la cause s'est montrée à l'œuvre et a constitué un effet qu'on ne peut séparer d'elle sans le détruire et sans le dénaturer. Nous reviendrons plus loin sur ce point très important.

IV

Résultats des expériences précédentes confirmés par une nouvelle.

Les quatre cas que nous venons d'examiner ont tous quelque chose de semblable. L'effort mental ne semble pas être un pouvoir de production, mais un pouvoir d'arrêt. On dirait que nous ne pouvons rien produire qu'indirectement. L'effort prépare les voies à la venue de certains états de conscience prévus d'avance, mais il ne les constitue point. Son action n'est pas cependant toute négative, puisqu'il arrête les états rivaux de l'état préféré, les annule ou s'oppose à leur réalisation; nous pouvons donc contribuer à produire, mais d'une façon indirecte et détournée. Nous ne sommes pas le laboureur qui féconde le champ en y jetant la semence, nous ne sommes que l'ouvrier qui détruit les herbes mauvaises et contribue ainsi à l'abondance de la moisson. Dans le cas même de la décision nous fixons l'état préféré, nous le rendons stable bien plutôt que nous ne le produisons. Cependant il est, malgré tout, vrai de dire que l'effort produit dans la conscience un état nouveau, savoir : dans le premier cas, la réduction des sensations concurrentes; dans le second, la négation des souvenirs

inexacts; dans le troisième, l'arrêt des distractions; dans le quatrième enfin, le refus d'adhérer aux déterminations rejetées. Or, chacun de ces états est un phénomène de la conscience que je me sens produire, c'est un état nouveau que je conçois d'avance et que ma conception appelle à l'être.

L'analyse nous permet de retrouver dans tous les cas cités des éléments semblables; tous commencent par un état donné dans lequel surgit la conception d'un état nouveau, un état de tension existe alors dans l'être jusqu'à ce que se réalise la conception de l'état nouveau. Nous trouvons donc : 1° la conscience d'un état donné comme passé; 2° la conception d'un événement futur; 3° l'effort qui détermine la réalisation de la conception; 4° la réalisation de l'idée préconçue, le fait, l'état nouveau. Ainsi se relie le nouveau à l'ancien par l'intermédiaire de l'effort; les états passés attribués au moi sont posés comme contenant la cause; le fait nouveau réalisé est l'effet; la causalité ou rapport entre la cause et l'effet doit donc se trouver dans l'entre-deux. Or cet entre-deux n'est autre chose que l'effort où d'ailleurs nous sentons une détermination véritable. Il nous est impossible d'intervertir l'ordre des termes et de plus nous sentons la détermination du conséquent par l'antécédent.

Il peut cependant se présenter un cas où l'effort ne semble plus un appel à l'être d'un état nouveau, mais où il semble au contraire résister à la nouveauté. — J'entre ce matin dans mon cabinet et j'y trouve un fauteuil qui n'y était pas hier, je dis que ce meuble a été apporté là par quelqu'un, qu'il y a une cause efficiente de la présence de ce fauteuil. Comment suis-je arrivé à produire ce jugement? — Je vois maintenant les divers objets qui se trouvent dans mon cabinet et parmi ces objets le fauteuil nouveau. Mon œil habitué à voir vide la portion de l'appartement que ce meuble occupe est arrêté, étonné. Il me faut un certain temps pour faire entrer ce fauteuil dans le groupe familier de mes représentations. Puis l'image du fauteuil s'incorpore à l'ensemble des autres images et bientôt mon œil serait aussi dérouté si le fauteuil venait à disparaître que lorsque je l'ai vu pour la première fois.

Qu'ai-je éprouvé? Un état d'une nature particulière, essentiellement complexe, dans lequel une sensation nouvelle s'incorporait à ma pensée et avait à lutter contre des images anciennes.

Ce groupe d'images habituelles était donné le premier; puis la sensation nouvelle contradictoire des images anciennes a été donnée à son tour; j'ai senti dans ma conscience comme le choc et la lutte du nouveau contre l'ancien; je me suis

senti résister ou plutôt j'ai senti en moi mon habitude résister à la nouveauté envahissante. Toute idée nouvelle qui ne se présente pas immédiatement à l'homme avec l'appât du plaisir subit de même la résistance des habitudes : elle ne triomphe que si la raison prend parti pour elle et la fait accepter comme de force aux habitudes anciennes. Car l'homme, par un étrange mystère, est aussi ennemi des nouveautés qu'il est amoureux du changement.

Dans cette nouvelle expérience nous trouvons plusieurs moments : 1° un état habituel donné comme passé; 2° une sensation nouvelle; 3° une résistance de l'état ancien contre l'état nouveau, un effort véritable; 4° l'incorporation de la sensation nouvelle dans le groupe habituel. Ici le rapport de causalité, l'effort, se trouve entre l'apparition de la sensation dans le champ de la conscience et l'incorporation de cette sensation. La force de la sensation, l'impérieuse autorité avec laquelle elle exige son admission dans la conscience, et enfin son succès définitif lui font aisément attribuer le rôle de cause, mais la véritable causalité est ici encore dans l'effort, dans l'esprit qui réagit d'abord contre la sensation nouvelle et finit par l'accepter. Malgré les apparences, ce dernier cas est donc identique aux précédents. Ceux-ci en effet nous montraient l'effort

reliant l'ancien au nouveau, nos états habituels à la production d'un fait nouveau. Il en est de même ici, puisque la sensation, malgré ses apparences de nouveauté, dès qu'elle est donnée, en réalité est passée, et que l'incorporation de cette sensation est le véritable fait nouveau dont la cause se trouve dans l'acte du moi. Ici encore, par conséquent, l'effort relie l'ancien au nouveau, le passé au futur et fait leur continuité.

V

Identité de l'effort et de la causalité.

Après toutes ces analyses qui n'ont d'autre objet que de chercher une expérience de la causalité, nous devons nous demander si nous avons bien trouvé l'expérience que nous cherchions. Nous avons mis en lumière le fait de l'effort dans deux cas en apparence bien différents, lorsqu'il appelle à l'être un état nouveau, lorsqu'au contraire il résiste à la nouveauté, et dans ces deux cas, que l'analyse nous a montrés identiques, nous avons trouvé que l'effort reliait entre eux de manière à les faire se continuer sans hiatus dans la conscience, d'abord les états habituels donnés dont l'ensemble constitue le moi, et enfin quelque

chose de nouveau qui s'est ajouté à ces états et peut être considéré à part. Ainsi l'effort nous a paru faire coïncider en un point la subsistance durable de nos états antérieurs et l'apparition dans la conscience d'un phénomène nouveau, de manière à ce que non seulement l'ancien précède nécessairement le nouveau, mais encore le détermine et le produise.

Or, n'est-ce pas là l'essence même de la causalité efficiente? Dire qu'un phénomène ou un être est l'effet d'une cause, c'est dire qu'il y a eu un moment où ce phénomène n'était pas encore et où ce qu'on appelle cause existait déjà, qu'après un certain acte de cette cause le phénomène a existé indépendamment de sa cause. Ainsi la cause efficiente d'un lit est un ébéniste parce que l'ébéniste existait avant le lit, qu'il a travaillé un certain temps à façonner et à ajuster les planches et que maintenant le lit existe sans avoir aucun rapport actuel nécessaire avec l'ébéniste. C'est donc dans le travail de l'ouvrier que s'est trouvée la causalité puisque avant ce travail la cause existait seule; puisqu'après ce travail l'effet a existé hors de la cause. Or, c'est cette causalité dont l'observation extérieure ne nous donne que l'apparence dans le mouvement, que l'observation intérieure saisit dans l'effort.

Quelle est donc la nature essentielle de l'effort?

Nous l'avons vu, la conception, la représentation du nouveau l'appelle à l'existence. Cette représentation, cette conception n'est pas en réalité séparée de l'effort même, elle lui est simultanée et nous ne pouvons l'en séparer que par abstraction. Toute conception enveloppe en elle une tendance à sa réalisation, une force propre qui est nôtre et forme la partie essentielle de l'effort. Nous pouvons considérer la conception à part de la tendance qu'elle enveloppe et nous représenter ainsi une idée pure et sans force, vidée qu'elle est de la tendance qui en formait une essentielle partie, mais en réalité ni aucune idée n'existe sans force, et la psychologie contemporaine l'a surabondamment prouvé, ni sans doute aucune force n'existe sans idée. La tendance à réaliser une action devient un désir dès que nous en avons conscience et le désir à son tour mérite le nom d'effort lorsque nous l'acceptons et le rendons par cette acceptation plus nôtre encore, s'il est possible, que lorsqu'il n'était que simple désir. C'est ainsi que le désir ne peut exister sans conscience et que l'effort a besoin pour se produire d'un acte de la pensée. L'effort est un désir représenté et voulu. Une réflexion et un vouloir y entrent toujours.

Mais si l'effort n'est qu'un désir représenté et voulu, ne pourrait-on pas dire que l'élément

représentatif, qui s'ajoute au désir dans l'effort, ne forme pas une partie essentielle de la causalité? Nous pouvons, en effet, par l'abstraction, et le souvenir nous y aide, séparer du désir l'élément réflexif qui l'élève à la dignitié d'effort et il nous paraît que la continuité causale n'existe pas moins dans le désir que dans l'effort. Si, en effet, emportés par une passion violente, nous avons accompli quelque action, nous considérons comme cause de cette action, non le moi réfléchi et libre, mais le moi passif, et le désir nous paraît être le lieu où la causalité s'est effectuée.

Nous pouvons même aller plus loin et faire subir au désir une abstraction analogue, le considérer comme essentiellement constitué par une simple tendance extérieure ou inférieure à la conscience. Nous devrions dire alors que l'élément représentatif qui s'ajoute à la tendance pour former le désir conscient ne nous semble plus former la partie essentielle de la causalité. Ce serait alors la tendance pure qui constituerait la causalité même. Nous aurions là comme l'essence pure de la causalité que les éléments représentatifs de la conscience ou de la pensée ne font que transfigurer et peut-être défigurer.

Mais il faut dire, au contraire, que la tendance n'est qu'une causalité appauvrie, incomplète et mutilée, de la représentation de laquelle est absent

l'élément principal parmi ceux qui constituent son essence.

La causalité est, en effet, la continuité de deux états, ou, pour parler le langage de Platon, l'unité d'une dualité. Or, où et comment deux peuvent-ils être un? Uniquement dans l'esprit et par la pensée. Hors de la pensée il n'y a plus que des mouvements tous séparés et différenciés; dans la conscience simple il y a des désirs, car la conscience est une pensée qui s'ébauche; dans la réflexion il y a des efforts, car la réflexion est la pensée arrivée à sa perfection, aussi peut-il être vrai de dire que la causalité existe dans le désir, parce que dans tout désir, si obscur et si peu réfléchi qu'il soit, il existe une certaine représentation de la fin et des moyens, une certaine unité par conséquent de la cause et des effets, mais une tendance qui serait supérieure au mouvement sans arriver à la conscience, sans être un désir, ne représente rien à l'esprit. Il faut donc que la tendance soit ou mouvement ou désir, si elle est un mouvement, chaque moment du mouvement est en fait séparable de celui qui le précède et de celui qui le suit : où se trouve alors la continuité causale? Si la tendance est un désir, la continuité se rétablit, mais grâce à la représentation, à la pensée qui forme le fond de la conscience, c'est ainsi la pensée agissante qui constitue l'effort. Cet

acte de l'esprit, cette force, qui du désir fait un effort, est quelque chose de semblable à ce que Kant appelait la forme, avec cette différence que la forme kantienne semble être un moule inerte et passif où vient se couler la matière de la connaissance, tandis qu'ici la forme mentale est l'acte et le déploiement d'une force. Aristote disait : la sensation est l'acte commun du sentant et du senti, nous devons dire aussi : la pensée est l'acte commun du pensant et du pensé. C'est ainsi que tout effort mental et par suite toute causalité expérimentée enveloppe à la fois un désir, une pensée et par conséquent un vouloir.

Il n'y a donc continuité de l'ancien et du nouveau, du passé et du présent, du présent et de l'avenir, causalité véritable, que là où il y a pensée. Aussi pouvons-nous dire que l'effort tel que nous l'entendons ici, n'est pas seulement le fait unique où nous expérimentons la causalité, mais encore qu'il est la causalité même.

Et la preuve que nous nous représentons bien l'effort comme la forme type de toute causalité efficiente, c'est que la science a recours à lui pour nous faire entendre ce qu'elle veut exprimer par le mot force, c'est que tous les hommes s'imaginent que tout être cause déploie au moment où il est cause une force analogue à un effort. Notre idée de causalité est donc bien représentée par l'effort.

L'expérience nous y fait joindre : 1° avant l'effort, un groupe d'états dont une partie du moins dure encore après l'effort; 2° après l'effort, un groupe d'états nouveaux qui apparaissent et ont une valeur en eux-mêmes. Le premier groupe est appelé cause et le second se nomme effet. Ce qui constitue l'effort est donc essentiellement une liaison du passé et du présent, du présent et de l'avenir. L'effort enveloppe en sa complexe unité les trois temps et les fait se continuer sans interruption. A un point de vue abstrait, rien n'est plus facile que de distinguer les trois temps de la durée; mais, au point de vue concret, c'est cette continuité qui est la réalité même et qui est expérimentée par nous dans le désir et dans l'effort.

Si maintenant nous réfléchissons que le cours de notre conscience est uniquement constitué par l'appel à l'être d'états nouveaux antérieurement conçus ou par l'incorporation aux états anciens et habituels d'états entièrement nouveaux qui s'imposent avec force à la conscience et lui paraissent par cela même lui venir de l'extérieur, nous verrons qu'il est impossible que la conscience existe un seul instant sans désir ou sans effort. L'effort serait ainsi, comme l'avait dit M. de Biran, le fait primitif de la conscience et véritablement constitutif de notre unité psychique. C'était aussi la pensée de Leibnitz, quand il définissait l'âme « une

force active, consciente d'elle-même, qui enveloppe l'effort ». C'est en effet la tendance vers l'avenir qui constitue notre être; appuyés sur notre passé, nous appelons à chaque instant à l'être les états de conscience qui doivent continuer notre vie.

D'où nous vient cet élan vers l'avenir? Est-ce la peine qui nous aiguillonne ou le plaisir qui nous attire? Eros, disait Platon, est fils à la fois de la Richesse et de la Pauvreté; notre désir n'est-il pas aussi engendré à la fois par le plaisir et la souffrance? Si le bien n'était pas conçu en quelque façon, la peine pourrait-elle être sentie? et si la peine n'était pas sentie, si nous nous trouvions bien où nous sommes, songerions-nous à changer? Il faut, semble-t-il, ici encore, suivre les enseignements de Platon et dire qu'un dieu a lié l'un à l'autre le plaisir et la douleur et que la continuité de notre vie ne se forme que grâce à leur succession et à leur fusion dans le désir. L'image du plaisir est un plaisir, mais sa non-réalisation engendre une peine, cette peine à son tour pousse au mouvement, à l'action, le sentiment de cette activité nous cause un plaisir, puis vient l'image d'un nouveau plaisir et la douleur renaît, puis le plaisir, et ainsi nous allons tantôt attirés par le plaisir, tantôt poussés par la peine, avec de courts intervalles de béatitude et de repos. Chacun de

ces états complète le précédent et prépare celui qui va suivre, aucun n'est achevé et complet. C'est pour cela que nous ne pouvons croire qu'un moment viendra où un état suprême de conscience terminera définitivement la série, nous ne pouvons nous représenter le néant de la conscience : l'immortalité n'est pas seulement une chère espérance, elle est une aspiration nécessaire de la pensée.

VI

Rapports de l'effort et de la pensée.

Nous venons de montrer que tout effort est une pensée; pouvons-nous aller plus loin et dire : en toute pensée se retrouve l'acte qui constitue le fond de l'effort? Si cela nous était permis, il y aurait un rapport intime entre la nature essentielle de la pensée et la nature essentielle de l'effort, et si l'essence de l'effort est la causalité même, il s'ensuivrait que la causalité efficiente est identique à la pensée. Toute pensée est-elle donc un acte causal? — Tout effort mental, tout déploiement conscient de force est représenté et coexiste à la pensée; toute représentation mentale à son tour enferme-t-elle une action de notre énergie? — Il est clair qu'on peut séparer

par l'abstraction la représentation de l'état qu'elle représente, mais en réalité sont-ils séparés? — Il semble que l'intelligence soit un miroir passif qui reflète les objets sans autre fonction que de les refléter avec exactitude. Mais est-ce bien là la réalité des choses? La pensée la plus générale et la plus abstraite ne peut être représentée sans ce que Kant appelait un schème et Aristote une apparence (φάντασμα), sans ce que nous appellerons tout simplement une image. Cette image a beau être le résidu d'images antérieures dont les ressemblances se sont renforcées, tandis que leurs différences se sont annulées, selon la loi même des images les plus passives de la photographie, cependant il reste toujours dans l'image des déterminations singulières liées, soit directement, soit par sympathie, à des mouvements musculaires, de telle sorte que la réapparition d'une image quelconque dans la conscience est simultanée à la mise en branle dans le corps de mouvements musculaires déterminés. C'est cette loi qu'énonce la psychologie contemporaine quand elle dit que toute image tend à sa réalisation, ce qui a permis à un curieux et puissant esprit d'opérer une sorte de synthèse des vues anciennes de Platon avec les vues plus récentes de Hegel et de M. de Biran dans le système qu'il nomme la philosophie des idées-forces. En quoi peut-être on exagère et on

prête aux images et aux idées une réalité qu'elles ne possèdent point. Il reste cependant que tout fait mental a une fonction motrice en même temps que représentative, que toute pensée est un déploiement de force, que toute pensée est l'actualisation d'une énergie. Si l'on réfléchit en outre que la plus simple sensation nécessite pour être perçue une réaction, puisqu'elle est un état nouveau qui vient s'incorporer aux états anciens (et la sensation n'est élevée à la dignité de pensée que si l'attention s'y joint; or, l'attention est une forme de l'effort), on ne pourra plus séparer l'objet de la représentation de la représentation même; c'est donc la même force qui, par le fait même qu'elle agit, se représente son action, pense. Quand l'action est extérieure, que ses moments doivent se dérouler dans l'espace, on peut alors distinguer la sensation et la représentation de leurs conséquences externes; mais dans le point de vue purement réflexif on ne peut distinguer l'action de sa représentation. L'une ne peut se concevoir sans l'autre et, dans le sens le plus rigoureux, agir c'est penser et penser c'est agir. L'action ou l'effort ne peut se représenter en dehors de notre pensée que par le jeu des grossières images empruntées à l'expérience extérieure. Quand donc Descartes écrivait : *je pense, donc je suis;* quand M. de Biran disait : *je*

veux, donc je suis, ces deux profonds penseurs parlaient d'une façon différente, mais exprimaient la même vérité première.

Et si, dépassant l'expérience et l'imagination qui la suit, on cherche l'essentielle nature de la pensée, on la trouvera sans doute dans une synthèse qui unit et solidifie certains éléments. Or, s'il est possible de se représenter la production de cette synthèse comme si aisée et si libre qu'elle ne nécessite aucun effort, elle n'en est pas moins une énergie agissante, une force, un acte. Et peut-être l'effort ne nous donnait-il qu'un symbole de la causalité, risquant de nous la faire confondre avec le sentiment plus ou moins pénible d'une déperdition de force toujours mêlé à la conscience de l'effort; au lieu que nous sommes bien plus rapprochés d'elle maintenant que nous la connaissons surtout comme un acte, c'est-à-dire comme une énergie productive, immobile en sa pure essence, dominatrice qu'elle est des éléments qu'elle lie et des mouvements qu'elle conditionne. La pensée représentée et fixée dans le mémoire ou dans l'écriture est un pur effet, mais l'activité pensante est une causalité véritable.

L'esprit en effet distingue à la fois, enchaîne, unit, coordonne et subordonne les divers éléments de sa représentation. Je pense et j'écris.

La pensée qui cause mon écriture actuelle se représente ensemble d'une façon plus ou moins confuse les divers éléments qui la constituent. Elle les distingue, car je pense chaque mot isolément; elle les unit et les enchaîne, car chaque mot de la phrase est relié à celui qui le précède et à celui qui le suit; elle les coordonne, car la phrase que j'écris présentement est exactement symétrique à la phrase que je viens d'écrire. Elle les subordonne enfin les uns aux autres, car le verbe est subordonné au sujet et le complément au verbe. Il en est de même partout où agit une vraie cause, le menuisier qui fait une table en distingue les parties, les assemble, les coordonne et les subordonne d'après les distinctions, assemblages, coordinations et subordinations de sa pensée. Ce n'est que parce que la table se construit dans sa pensée que ses mains peuvent la construire. Une machine même n'agit qu'en reproduisant la pensée de l'ingénieur. La véritable cause ne peut donc être qu'une pensée. Mais, tandis que dans la machine, dans le travail du menuisier et les mouvements de sa main, les divers mouvements se distinguent réellement et ne peuvent se réaliser que successivement, dans la pure pensée, les enchaînements, unions, coordinations et subordinations des éléments représentatifs sont indépendants de toute succession;

la cause, en tant que telle, est donc en dehors de la mobilité du devenir, dans la pure durée. Elle ne subit point d'altération par le fait de son activité, elle ne perd rien de sa force en s'exerçant. *Causa movendo non movetur*, disaient les anciens, ce qui veut dire : La cause tout en étant motrice demeure immobile. La permanence de l'acte pensant tout le temps que durent les événements qu'il conditionne est un fait que la conscience saisit au même titre que le fait même de l'activité de la pensée.

Penser c'est donc causer, la causalité est la même chose que la pensée. Il semble donc que nous puissions conclure cette première partie de notre étude par ces propositions : La causalité efficiente est une idée que nous fournit l'expérience intérieure. L'expérience intérieure où se manifeste à nous la causalité efficiente est l'expérience de l'effort mental. L'effort mental constitue le fonds commun du désir et du vouloir. Ce fonds commun du désir et du vouloir constitue aussi l'essence de la conscience et nous amène à concevoir l'acte immobile de la pensée. Par conséquent l'expérience de la causalité efficiente est la même chose que l'expérience de la pensée. Penser ce n'est pas seulement reproduire, c'est aussi et surtout produire.

CHAPITRE II

LE PRINCIPE, SON ORIGINE, SA NATURE ET SES CONSÉQUENCES

Nous ne nous contentons pas de dire qu'il y a de la causalité, que nous produisons du nouveau en nous et hors de nous, nous disons que tous les objets du monde ont été produits de même et que tous les événements ont été effectués par des êtres ou des événements antérieurs. Or, cette affirmation constante de la causalité à propos de tout événement et de tout objet n'est pas autre chose que l'expression du principe de causalité.

Que l'on dise en effet : Tout ce qui commence d'exister a une cause, ou qu'on emploie toute autre formule, on ne fait pas autre chose qu'affirmer le rapport de causalité efficiente entre deux termes dont l'un produit, c'est la cause, et dont l'autre est produit, c'est l'effet. Ainsi affirmer à propos de tout événement ou de tout être nou-

veau que cet événement ou cet être est relié à un autre par une causalité efficiente, c'est énoncer le principe même de causalité.

Cette affirmation constante de la causalité à propos de tout événement et de tout objet nous apparaît comme une nécessité à laquelle la pensée ne peut se soustraire. Nous ne pouvons pas, pour peu que nous voulions connaître les choses, ne pas nous demander qui les a faites, notre connaissance n'est pas complète si nous connaissons seulement leur essence, il nous faut connaître encore ce qui les fait être. Nous voyons tous les hommes dans leur langage et dans leurs actes manifester le même besoin de la pensée. Nous ne pouvons d'ailleurs supposer une intelligence constituée autrement que la nôtre. Le principe de causalité nous apparaît donc comme universel aussi bien que nécessaire.

I

Formule du principe.

Comment devons-nous formuler ce principe — Quatre formules principales ont été données. Ces formules sont : *Tout effet a une cause.* — *Tout ce qui est mû est mû par quelque*

chose. — *Rien ne vient de rien.* — *Tout ce qui commence d'exister a une cause.* — Examinons ces formules.

Il est à peu près universellement reconnu que la formule : *Tout effet a une cause*, doit être abandonnée parce qu'elle est tautologique. Car dire qu'un effet existe c'est évidemment dire que la cause existe aussi, puisque, par définition, un effet est ce qui est produit par une cause. Dire donc qu'un effet a une cause c'est simplement dire qu'un effet est un effet. Mais cela ne nous apprend rien. La question est de savoir s'il existe de tels effets. « Ainsi formulé, dit un auteur, ce principe sert de peu aux démonstrations. Car celui qui nie l'existence de la cause niera par le fait même qu'une chose quelconque soit un effet. Il faudra alors prouver que cette chose est un effet, soit parce qu'elle commence, soit parce qu'elle est contingente. »

La formule *Rien ne vient de rien* est celle qu'avaient adoptée les philosophes dès l'antiquité la plus haute. C'est encore elle qu'a adoptée Hamilton. Mais, comme l'a bien fait remarquer Stuart Mill, cette formule n'exprime pas à vrai dire la causalité efficiente, elle exprime bien plutôt la causalité matérielle. C'est ainsi que l'entend bien évidemment Hamilton. — Si la formule voulait dire : quelque chose n'a pas rien pour

cause, elle exprimerait alors la causalité efficiente, mais retomberait sous le coup de la [illegible] tique qu'a faite Hamilton lui-même de l'argumentation de Wolf. Dire que quelque chose n'a pas rien pour cause, c'est supposer ce qui est en question, à savoir que tout a une cause, que la causalité est universelle. En effet, à supposer que la causalité ne soit pas universelle, il est parfaitement possible, non pas que quelque chose ait rien pour cause, comme on dit, mais n'ait pas de cause du tout.

Si maintenant nous abordons la formule généralement adoptée depuis Hume : *Tout ce qui commence d'exister a une cause*, nous [illegible] naîtrons que cette formule [illegible] condition qu'on ajoute : *Dans* [illegible] la cause de ce qui commence [illegible] être contemporaine du commencement d'existence, puisqu'alors elle-même aurait [illegible] quée, elle doit donc être antérieure. [illegible] pas vouloir retomber comme [illegible] coup d'une des plus embarrassantes objections [illegible] Pyrrhon? Comment l'antérieur [illegible] le postérieur dont il est séparé [illegible] temps si minime que l'on [illegible] dant?

Reste la formule d'A[illegible] *mû est mû nécessaire*[illegible] ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη [illegible]

Si l'on se souvient que dans la philosophie péripapéticienne le mouvement est le nom général donné à tout changement, que dès lors se mouvoir, κινεῖσθαι, ne veut pas seulement dire subir un changement de situation dans l'espace, on reconnaîtra que cette formule exprime très exactement le principe de causalité. Elle ne fait d'ailleurs qu'exprimer le fait intime de la causalité sans séparer d'une façon nécessaire les deux termes l'un de l'autre, laissant ainsi à la métaphysique le soin de savoir si ces deux termes sont extérieurs l'un à l'autre ou, au contraire, dans une intime union.

Nous nous permettrons cependant d'emprunter à Stuart Mill et de faire nôtre cette autre formule : *La causalité est universelle.* Cette formule d'ailleurs ne diffère pas au fond de celle d'Aristote. Dire en effet : c'est une loi universelle et nécessaire que la chose mue soit mue par quelque chose, c'est évidemment traduire exactement la proposition d'Aristote. Or, que disons-nous autre chose en disant : la causalité est universelle? L'avantage que nous paraît présenter cette formule, en dehors de sa brièveté, est qu'elle met en relief les deux faits essentiels qui constituent le principe : l'expérience de la causalité et l'érection de cette expérience en loi universelle.

II

Origine du principe. — Théories empiriques.

Une question se pose maintenant devant nous : quelle est l'origine de ce principe? Plusieurs hypothèses sont possibles et ont, en fait, été proposées. Ou, en effet, l'esprit reçoit passivement le principe des données expérimentales, c'est la thèse de l'empirisme; ou il le porte en lui tout formé et l'impose à l'expérience, c'est la thèse de Kant; ou il le tire, par un acte spécial, de l'expérience à l'aide d'une induction plus ou moins lente, c'est la thèse inductive de Reid récemment soutenue avec des développements nouveaux par M. Rabier; ou enfin il universalise dès la première expérience le rapport causal en vertu de sa fonction propre par une induction immédiate, c'est la thèse de la scolastique comme de Leibnitz et de M. de Biran. — Examinons tour à tour ces hypothèses diverses qui sont d'ailleurs les seules possibles.

Les écoles empiriques ont par différents moyens essayé de faire dériver le principe de l'expérience passive. Exposons leurs divers systèmes en commençant par le plus grossier. Le positivisme français, sans tenir compte des savantes analyses de

Hume, veut dériver le principe de causalité de l'expérience objective. L'observation extérieure nous montre des phénomènes qui ne manquent jamais de se suivre les uns les autres; à mesure que l'expérience nous montre un phénomène antécédent uni à un phénomène conséquent, il y a une probabilité objective plus grande que ces deux phénomènes se produiront dans le même ordre. Après un grand nombre d'expériences, la probabilité devient si grande qu'elle équivaut à une certitude. Or, plus l'expérience s'accroît, plus elle nous montre que les phénomènes sont invariablement unis les uns aux autres; l'accroissement admirable des sciences contemporaines donne à ce principe une force de plus en plus grande et, bien qu'il soit toujours possible qu'aucune loi ne gouverne la nature, la proposition contraire, l'affirmation de la causalité universelle, acquiert une probabilité de plus en plus haute, tandis que la probabilité de l'absence de causalité tend vers 0.

En argumentant ainsi, le positivisme français a montré un singulier oubli de ses origines mathématiques. La probabilité se définit en effet : le rapport des cas favorables à la somme des cas possibles. La somme des cas possibles est ici le nombre des expériences possibles ; le nombre des cas favorables est le nombre des expériences

réalisées. Or quel est le nombre des expériences possibles? N'est-il pas absolument indéterminé, ou, comme on dit en mathématiques, infini? ne doit-il pas dès lors se représenter par le signe : ∞ ? — Quel est maintenant le nombre des cas favorables? Quel qu'il soit, si grand qu'il soit, il est toujours déterminé, fini, et doit se désigner par n. Mais nous savons que le rapport $\frac{n}{\infty}$ a toujours une valeur identique, égale à 0, quelle que soit la valeur de n, tant que cette valeur est déterminée. Donc, quel que soit le nombre des expériences, la probabilité objective et mathématique de la vérité du principe de causalité ne peut s'accroître.

Il est juste cependant de reconnaître que la probabilité s'accroît au moins au point de vue psychologique et subjectif. C'est ce qu'a bien vu Hume. Après avoir montré, comme nous l'avons rapporté déjà, que l'expérience extérieure ne pouvait nous donner aucune espèce de connexion nécessaire, il explique comment il se fait que nous supposions des causes là même où nous n'en voyons pas; c'est, dit-il, en vertu d'une association que l'habitude rend indissoluble. Stuart Mill n'est pas d'un autre avis et, s'il définit la cause autrement que Hume, il est entièrement d'accord avec lui sur la genèse empirique du principe. C'est l'habitude que l'expérience a

formée et qu'elle ne cesse d'accroître qui nous pousse à supposer à tout phénomène un antécédent et à attendre après tout phénomène un conséquent.

Mais on a pu objecter à Stuart Mill que d'abord nous n'avons aucune expérience des accroissements de force que l'habitude apporterait au principe de causalité et ensuite que l'enfant paraissait appliquer ce principe avant que son expérience eût été assez étendue pour lui permettre de l'appliquer ainsi sans hésitation.

C'est pour parer à cette objection que M. Herbert Spencer, sans abandonner l'empirisme, a eu recours à sa théorie bien connue : le principe est inné dans l'individu, mais il est acquis par la race. — Il explique ainsi comment l'enfant peut appliquer de très bonne heure le principe de causalité.

On voit que M. H. Spencer fait au nativisme une concession importante. Cette concession est-elle cependant suffisante? Il ne le semble pas. En effet, la causalité est universelle, dit M. H. Spencer, notre organisme mental, qui n'est que la traduction consciente de notre organisme cérébral, nous fait une nécessité de supposer un antécédent à tout phénomène, quel qu'il soit; il est inconcevable pour nous que la causalité ne régisse pas l'univers et par suite ne l'ait pas tou-

jours régi et ne doive pas le régir toujours; mais, d'après l'hypothèse même de l'évolution, il est certain ou du moins il est possible que l'association causale n'ait pas toujours existé, que dès lors la causalité n'ait pas été toujours universelle. Or, puisque cela est au moins possible, nous pouvons, d'après la théorie même de M. H. Spencer, concevoir qu'il en ait été autrement. Il est donc concevable que la causalité n'ait pas toujours existé.

D'un autre côté, M. H. Spencer doit avouer avec tous les empiristes que ce que l'expérience a fait, elle peut aussi bien le défaire, il est donc certainement possible que des expériences nouvelles dissolvent les associations anciennes, que les cerveaux futurs subissent des modifications correspondantes et qu'enfin les organismes cérébraux de nos descendants du centième siècle étant totalement modifiés, la loi de causalité ne leur apparaisse plus que comme le rêve d'un cerveau malade ou plutôt qu'elle leur soit totalement inconcevable. Cela est possible, donc cela est concevable. Ainsi, d'après M. H. Spencer lui-même : 1° il est inconcevable que la loi de causalité n'ait pas toujours existé et qu'elle puisse cesser d'exister; 2° il est concevable qu'elle n'a pas toujours existé et qu'elle peut cesser d'exister.

En face de ces conclusions contradictoires de

l'empirisme évolutionniste mettons simplement les constatations de notre expérience mentale. Nous ne pouvons en aucune façon concevoir que la loi de causalité n'ait pas toujours existé ou qu'elle cesse d'exister : une intelligence qui ne posséderait pas cette loi nous est totalement inconcevable, ce serait une intelligence qui ne serait pas intelligente. — On peut soutenir à la rigueur que les liaisons causales pourraient être différentes de ce qu'elles sont ; on peut soutenir encore — bien que cela paraisse plus difficile — qu'on peut concevoir un phénomène sans cause, c'est-à-dire sans doute qu'on peut penser un objet sans penser à la cause de cet objet, mais il est, je crois, impossible de soutenir que nous puissions penser un objet, nous poser à propos de cet objet la question de causalité et y répondre négativement. Nous ne pouvons supposer la causalité absente du monde, s'il est vrai, comme nous croyons l'avoir montré plus haut, que la représentation de la causalité est identique à la représentation même de la pensée, ce serait dire qu'on peut penser sans se représenter la pensée, c'est-à-dire qu'on peut penser sans penser.

D'où vient le vice logique contenu dans la théorie de M. H. Spencer? Il est tout entier contenu dans cette thèse qui lui est commune d'ailleurs avec l'empirisme tout entier : La cau-

salité est universelle, mais elle ne l'a pas toujours été, elle peut cesser de l'être, ce qui peut s'exprimer en ces termes où éclate l'absurdité : La causalité est universelle, seulement elle n'est pas universelle.

Et c'est à cette absurdité que se trouve évidemment réduit quiconque veut à la fois maintenir l'universalité à la loi de causalité — et ce serait mentir à l'esprit que de ne pas reconnaître cette universalité — et trouver dans l'expérience seule l'origine de cette universalité. *Nemo dat quod non habet*, disait la sagesse de nos pères. Où l'expérience toujours singulière et fragmentée puiserait-elle l'universalité pour en gratifier ses productions? L'origine du principe de causalité ne peut donc être entièrement *a posteriori*. Est-il entièrement donné *a priori*? est-il une loi constitutive de l'esprit que l'esprit imposerait ensuite à toute matière? C'est la théorie de Kant.

III

Théories a priori.

Critiquer l'auteur de la *Critique de la Raison pure* est certainement une entreprise ardue. Nous l'essayerons cependant. Il semble que la

question soit préjugée déjà puisque nous avons trouvé dans la première partie une expérience privilégiée où se découvrait à nous la causalité. Cependant un disciple de Kant pourrait admettre ces expériences, il soutiendrait seulement que nous n'avons pu les faire que grâce à la forme de la causalité latente dans l'intelligence. Ainsi l'expérience même par laquelle nous croyions avoir réfuté le kantisme se retournerait contre nous. C'est qu'en effet pour saisir deux termes dans une continuité il faut que l'entendement agisse et nous avons vu que l'effort se confond en dernière analyse avec la pensée. S'ensuit-il cependant que le principe de causalité existe tout formé dans l'intelligence? Il peut y être d'une façon virtuelle, mais à coup sûr il ne peut y être expressément. Le fœtus ne raisonne point métaphysique. Ce n'est d'ailleurs pas ainsi que Kant l'a entendu. Sans doute il n'y a point de degrés dans l'acquisition du principe et nous pouvons dire que nous le possédons dès que nous nous sentons penser. Mais suit-il de là qu'il soit un principe constructeur de l'expérience, ainsi que s'exprime Kant? C'est ce qu'il nous paraît impossible d'admettre. Ou Kant a voulu dire simplement que sans ce principe on ne pouvait concevoir l'expérience, et nous sommes alors de son avis puisqu'il est donné dans toute expérience, ou Kant a voulu dire que

ce principe s'impose à une matière expérimentale extérieure pour lui donner la forme de la détermination de l'après par l'avant et ici nous avouons ne plus comprendre. — Nous ne pouvons nous représenter aucune expérience sans le principe de causalité et nous devrions cependant croire — ce serait bien un acte de foi — que la matière expérimentale a pu exister indépendamment du principe. Ainsi cette matière expérimentale devrait être admise bien qu'inconcevable : cela semble bien difficile.

Si la loi de causalité n'est autre chose que l'unification de certaines séries de phénomènes, nous pouvons dire sans doute que c'est l'esprit qui leur impose l'unité; mais pourquoi ne pas admettre que cette unité se trouvait aussi dans les phénomènes? Et ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que, tandis que certaines successions de phénomènes sont reliées entre elles par le lien causal, d'autres au contraire ne le sont pas. D'où vient cette différence? Elle ne peut venir de l'esprit qui ne change pas, il faut donc qu'elle vienne de la matière expérimentale proposée à la connaissance.

Si le principe n'est donné ni entièrement *a posteriori* ni entièrement *a priori*, il reste qu'il soit formé partie *a posteriori*, partie *a priori*. Ici encore deux choses sont possibles :

ou l'esprit dégage lentement le principe de l'expérience par une induction analogue à l'induction baconienne, ou l'esprit reconnaît l'universalité du rapport causal dès la première fois que l'expérience le lui présente.

M. Rabier a récemment soutenu la première alternative. D'après le savant auteur des *Leçons de philosophie*, le principe de causalité serait d'abord suggéré à l'esprit par l'expérience extérieure, puis confirmé par cette même expérience et enfin affirmé par l'esprit comme une loi universelle. Voici comment s'opère ce processus. Par l'expérience intérieure de son vouloir, l'esprit a déjà l'idée de cause; quand il s'aperçoit qu'il y a des séries régulières de phénomènes de la nature, il se représente la possibilité d'une régularité universelle, de nouvelles séries régulières apparaissent qui confirment son hypothèse; il est vrai qu'il y a des irrégularités, mais ces irrégularités mêmes n'infirment pas l'hypothèse primitive, car elles peuvent se ramener à une cause et par suite rentrer dans la loi; en effet, si des séries nous paraissent irrégulières, c'est à cause de notre ignorance; ainsi les cas favorables confirment l'hypothèse, les cas défavorables ne prouvent rien. — Cette théorie a certainement un avantage sur celle de Stuart Mill en ce qu'elle explique très ingénieusement comment les cas

défavorables n'infirment point l'hypothèse, mais elle a encore plusieurs défauts. Quand l'enfant applique le principe de causalité, a-t-il fait tous ces ingénieux raisonnements pour acquérir le principe? De plus, la force et la valeur du principe devraient aller en augmentant à mesure que s'accroît la probabilité du principe ; or, la mémoire nous montre que le principe est aussi absolu dès les premières lueurs de la réflexion qu'il l'est maintenant. Enfin et surtout le procédé inductif ne peut se justifier complètement que par le principe de causalité, MM. Janet et Lachelier l'ont prouvé; or, dans le système de M. Rabier le principe de causalité serait lui-même le fruit et le résultat d'une induction. N'y a-t-il pas là un cercle vicieux qui infirme à la fois et le procédé inductif et l'autorité de son principe?

Si donc le principe de causalité ne se forme pas par une lente élaboration de l'expérience par l'esprit, il reste qu'il soit formé dès notre première expérience. Comment cela est-il possible? Par une sorte d'induction sans doute, mais par une induction qu'on pourrait appeler immédiate. L'esprit, d'après Aristote, peut dégager l'universel qui est contenu dans un être ou dans une relation. C'est ainsi que l'acte de la pensée étant posé, la relation causale qui existe entre le moi et sa pensée, étant constatée comme nous

l'avons vu plus haut, l'esprit voit dans cette relation, non un accident, mais la loi même d'existence de la pensée. Cette pensée est le résultat d'un acte pensant, toute pensée est aussi le résultat d'un acte de cette nature, parce qu'il n'est pas possible que la pensée puisse exister sans ce qui la constitue. Il nous semble que le *je* ou le *moi* peut changer, que les éléments qu'il assemble peuvent varier, mais que l'acte du *je pense*, la causalité qu'il enferme doit être toujours et partout identique. Le sujet peut être Pierre, Paul ou Jacques, l'objet peut être un triangle, une pomme ou Jules César; l'acte par lequel Pierre, Paul ou Jacques pensent chacun un triangle, une pomme ou César, sera toujours le même. Cette identité fondamentale de la pensée et par suite de la causalité avec elle-même est saisie du premier coup: il n'y a par conséquent là nul progrès possible; dès la première expérience causale et dans cette expérience l'universalité de la causalité est donnée.

Mais l'universalité dont nous parlons est restreinte au domaine de la pensée. Or, le principe de causalité va plus loin encore, semble-t-il, il ne se contente pas de dire : toute pensée suppose un acte pensant, mais : tout ce qui commence d'exister a une cause. Comment passons-nous de l'affirmation de la causalité intérieure

de la pensée à la causalité universelle? Toujours par le même procédé. La pensée formée est une chose nouvelle qui commence et ne nous paraît pas pouvoir exister sans un antécédent, à savoir l'acte par lequel elle est posée. L'analyse de la pensée nous donnait donc une relation essentielle entre ce qui commence d'exister et quelque chose qui le détermine à exister; que maintenant ce qui commence d'exister soit la pensée même ou toute autre chose, peu importe, du moment que c'est une chose qui commence d'exister, elle rentre sous la loi commune à tous les commencements d'existence. C'est ainsi que l'appréhension directe de l'essentiel ou de l'universel, qui est l'acte propre de l'intelligence, dégage de la première relation causale immédiatement donnée la loi universelle de causalité. Cette représentation est constituée indépendante de tout instant du temps et de tout point de l'espace et elle est par conséquent susceptible d'être replacée en n'importe quel point de l'espace et à n'importe quel instant du temps. Il n'y a pas là une induction lente, mais une analyse immédiate de l'expérience qui ne peut être sujette à aucun doute. Il suffira donc, pour qu'un être ou un phénomène soient rangés sous cette loi, que l'esprit découvre en eux un des éléments constitutifs de la loi. Ainsi, soit A un phénomène ou un être, l'esprit

constate en A un commencement d'existence, mais le commencement d'existence implique une causalité contemporaine et une cause antérieure, A doit donc avoir une cause. Une partie de l'essence de la loi sert ainsi de moyen terme entre le phénomène ou l'être où elle se manifeste et l'autre partie de la même essence. On fait ainsi une véritable déduction. C'est donc par la déduction que la loi essentielle s'applique à tous les cas singuliers. Et si l'on nous accusait ici de cercle vicieux nous ferions remarquer que nous nous plaçons au point de vue exclusif de la compréhension par opposition à celui de l'extension. Par suite, la loi de causalité est plus simple que l'acte complexe d'où elle est abstraite, elle est alors apte à devenir générale, mais elle ne le devient que par une opération discursive de la pensée qui s'exerce sur les essences et constitue la déduction même, non en tant qu'on la considère comme le passage du général au particulier, mais en tant qu'on voit en elle, comme l'ont fait Aristote, Leibnitz et M. Lachelier, le moyen par lequel nous attribuons précisément une partie d'une essence à un sujet qui possède l'autre partie de la même essence.

IV

Rapports des principes d'identité et de raison avec le principe de causalité.

Du point de vue intérieur où nous sommes placés la causalité est complètement identique à la raison. La raison est intérieure à la pensée; la causalité est la raison ou la pensée sortant pour ainsi dire d'elle-même afin d'agir. En effet je ne puis concevoir la pensée active, la pensée réelle sans les déterminations qui la constituent. Je ne puis me représenter, par exemple, un triangle sans me représenter les trois angles et les trois côtés : ces trois côtés et ces trois angles sont certaines raisons de ma pensée. Et si j'approfondis, je verrai que la représentation de ces éléments est conditionnée par leur forme; si je pousse plus loin encore, je découvrirai à ma représentation un certain but. Ainsi toute pensée réelle peut se décomposer à son tour en des éléments, et ces éléments sont indispensables à son existence, elle trouve en eux sa raison. Elle est une réalité dont ils sont les conditions, et la pensée n'existe jamais sans sentir en elle-même, en outre de la dualité essentielle du sujet et de l'objet, une multiplicité d'éléments

qu'elle unifie. Pas de pensée sans un sujet qui pense, sans un objet qui soit pensé et en outre point d'objet qui soit pensé absolument simple, absolument un. Ainsi la pensée, en dehors de l'acte qui la constitue, sent cet acte déterminé par des raisons plus générales encore et plus profondes, par des lois d'elle-même qui sont des raisons. De même qu'elle disait tout à l'heure : point de phénomènes sans action, sans cause, elle dit maintenant : point de pensée sans raison, c'est-à-dire point de causalité sans raison. La loi de raison est une abstraction de la loi de causalité que la pensée dégage par l'analyse de son être. Aussi paraît-elle plus générale que la loi de causalité. La loi de causalité régit les actes, la loi de raison exige que ces actes mêmes aient des conditions.

C'est une abstraction plus profonde encore qui nous donnera le principe d'identité. Parmi les conditions de son acte, la pensée démêle une condition : c'est que chacun des éléments reste le même et ne change pas tout le temps qu'il est pensé. La pensée peut considérer hors du temps chacun de ses éléments, chacune de ses conditions, et elle-même : elle immobilise le temps réel, par un effort d'abstraction, et par cette immobilisation elle considère les choses en elles-mêmes indépendamment de tout changement. Par le fait même qu'elle distingue dans son acte divers

moments, qu'elle distingue les conditions de cet acte, qu'elle peut se représenter elle-même à elle-même, pour les penser elle immobilise ses moments, elle supprime les relations réciproques des conditions entre elles, elle se pose hors du temps et trouve dans les conditions de ces abstractions suprêmes les conditions dernières de son exercice. Tout le temps qu'elle se pose en objet pour elle-même ou qu'elle se propose un objet, le temps, par hypothèse, par abstraction, est immobilisé, et dès lors la pensée et tous ses objets sont identiques pour la pensée, absolument identiques, tout le temps qu'elle les considère. C'est un fait que nous ne pouvons que constater, une loi, non peut-être plus générale que la loi de raison, mais plus abstraite encore, s'il est possible; la loi de raison ne pouvait s'appliquer qu'à deux éléments différents, elle pose une relation, elle est donc synthétique; la loi d'identité ou de non-contradiction est la loi des éléments en eux-mêmes, elle est donc analytique. C'est donc dans l'analyse de la pensée que nous avons trouvé la loi de causalité universelle, la loi de raison et la loi de non-contradiction. La loi de causalité se manifeste dans l'acte de la pensée; la loi de raison fixe les conditions de cet acte; la loi de non-contradiction domine les éléments mêmes qui doivent entrer dans l'acte de la pensée.

La pensée sans doute ne peut pas plus se penser sans action et sans raison qu'elle ne peut se penser en contradiction avec elle-même, mais elle peut se considérer comme un objet, se poser comme faite, réalisée, se déprendre de la causalité d'où elle dépend, ne pas penser à toutes les conditions de son existence, tandis qu'elle ne peut jamais, en se concevant, se concevoir comme contradictoire avec elle-même. Ainsi la loi de causalité nous paraît être une condition de la pensée, mais non au même titre que la loi de non-contradiction; celle-ci a une antériorité logique, abstraite, pour ainsi dire, et ne semble régler que la possibilité de la pensée; la loi de causalité et la loi de raison ne se séparent pas de l'exercice de la pensée, elles ne sont pas la condition de la possibilité de la pensée, mais de sa réalité. — Ne pas se contredire est une condition négative de la pensée; ne rien penser, c'est sans doute ne pas se contredire et pourtant ce n'est pas penser; il ne suffit pas qu'une chose ne soit pas contradictoire pour qu'elle soit pensée, il faut encore qu'une activité entre en jeu pour choisir entre les possibilités et réaliser les élues d'après certaines raisons. N'être pas absurde c'est simplement pouvoir penser; agir c'est penser réellement.

C'est pour cela que ces trois principes tirés par

analyse du fait unique de la pensée ne peuvent se déduire en ordre inverse les uns des autres. On ne peut logiquement déduire le principe de raison du principe d'identité ni le principe de causalité du principe de raison. En effet, comment de l'identité pure et vide, de la possibilité abstraite et simplement non absurde tirer l'idée de la raison, de l'explication, de l'intelligibilité des choses? La raison, l'intelligibilité suppose des êtres, des existences réelles. Comment faire logiquement sortir le réel du possible? Il faut ici qu'une expérience ou un *a priori* vienne déterminer quelque existence au sein du possible, nous donne des êtres pour poser des relations entre ces êtres, des éléments de la pensée pour poser ces éléments en raison de la pensée. Le principe de raison renferme évidemment une synthèse et ne peut dès lors se déduire du principe purement analytique d'identité.

Il en est de même du principe de causalité vis-à-vis du principe de raison. La raison exprime les conditions élémentaires de la pensée totale; lorsque je pense j'ai des raisons, mais pour que la causalité ait lieu, il faut de plus qu'une activité mentale entre en jeu, qui anime ces éléments intellectuels et en fasse une véritable pensée en les unissant actuellement. Or, dans les éléments de la pensée ne se trouve pas nécessairement l'action.

La pensée peut être raisonnable sans être posée. En effet ce n'est évidemment qu'à l'aide de ses éléments que la pensée peut être posée. L'acte de l'esprit qui pose la pensée, qui unit les éléments non contradictoires est un fait absolument nouveau qui ne peut se ramener aux conditions purement intelligibles de la pensée. Il y a ici encore une synthèse nouvelle. Ce qui la produit c'est l'acte du sujet qui pense. Or, en posant sa pensée, l'esprit la pose aussitôt comme un objet. Il y a là un acte *sui generis*, la création de l'objet. C'est dans cet acte que se trouve la causalité, comme c'est dans les éléments de la pensée que se trouvent les raisons de cet acte. Je ne puis penser au triangle qu'en pensant à ses éléments ou à sa forme ou à son but : ce sont les raisons de ma pensée du triangle. Mais pour poser ma pensée du triangle et dire que je la pense il faut autre chose encore, un acte, un vouloir.

V

Le principe de causalité est-il synthétique?

Nous pouvons maintenant répondre à cette question : le principe de causalité est-il synthétique ou analytique? Il semble d'abord incontestable

que le jugement : « tout ce qui change a une cause de son changement » est un jugement synthétique. En effet, l'attribut de ce jugement n'est pas identique au sujet, le dépasse et lui donne pour prédicat une existence antérieure à lui. L'analyse de l'effet ne peut faire retrouver la cause, ainsi que l'a fort bien montré Hume. Le feu désorganise les tissus vivants, c'est un fait; mais comment montrer dans la désorganisation des tissus que cet effet ne pourrait être produit de cette manière que par le feu? Retrouverait-on dans l'effet la cause à peu près entière, comme dans l'exemple cité par Hamilton, d'un sel formé par une base et un acide, il y aurait toujours dans l'effet quelque chose de nouveau et de non identique à la cause, à savoir, ici, la forme du sel qui est absolument nouvelle et ne peut en aucune façon se tirer par analyse de la base et de l'acide. D'ailleurs une raison péremptoire démontre cette vérité : l'analyse de l'effet ne peut donner la cause, car de deux choses l'une : ou la cause est identique à l'effet et alors l'effet n'est plus un effet, il se confond avec la cause; ou la cause est distincte de l'effet et alors ce qui l'en distingue, étant différent de l'effet, autre que l'effet, ne peut être retrouvé en lui.

On peut dire sans doute en un sens que l'effet est contenu formellement, éminemment dans la

cause, mais il ne s'ensuit pas qu'on puisse dire avec Hamilton que le contingent d'existence reste constant dans le monde. Avant l'existence de l'effet cet effet était possible, au moment où cet effet se réalise, il passe, comme eût dit Aristote, de la puissance à l'acte, il y a évidemment augmentation dans son contingent d'existence, il ne cesse pas d'être possible et, de plus, il est. — Il est possible sans doute qu'au moment même de la réalisation du possible la cause ait perdu de son être une quantité à peu près équivalente et qu'à un point de vue mathématique et quantitatif ces deux états correspondent, soient même rigoureusement équivalents, mais à un point de vue qualitatif et réel les deux états ne peuvent jamais être équivalents. Représentons l'effet possible E^p par $a + b + c$; la cause avant la production de l'effet C^p par $d + m + n$, nous aurons :

$$E^p = a + b + c; \quad C^p = d + m + n;$$

après la réalisation, nous aurons :

$$E^r = a + b + c + R; \quad C^r = d + m.$$

On pourra nous montrer peut-être que *n* perdu par $C = R$ acquis par E, de sorte que l'on aurait avant la réalisation :

$$E^p + C^p = (a + b + c) + (d + m + n),$$

et après la réalisation :

$$E^r + C^r = (a + b + c + R) + (d + m);$$

mais si $n = R$, il s'ensuit bien que :

$$(a + b + c + R) + (d + m) = (a + b + c) + (d + m + n),$$

et par suite que

$$E^r + C^r = E^r + C^r.$$

Mais si le mathématicien se contente de cette explication, c'est qu'il néglige des choses réelles, qu'il tient pour non avenues et qui pourtant ont une incontestable réalité. Dans les équations mêmes dont nous nous sommes servis peut-on dire que $E^p + C^p = E^r + C^r$ d'une façon absolue? Ce serait dire que p est r, que le même est l'autre absolument, ce qui est absurde. Avant un effet le monde était autre, réellement autre qu'il n'est après l'action de la cause et la production de l'effet. Il ne vaut peut-être pas plus, mais certainement il est différent.

C'est en négligeant les différences qui séparent les instants les uns des autres que les mathématiciens espèrent expliquer le monde. Ils négligent précisément ce qui en fait la réalité à nos yeux, son changement, ses mouvants assemblages, son perpétuel devenir. Leur monde est un monde invisible, éternellement obscur et silencieux, toujours identique à lui-même, toujours en équation avec lui-même, simplement parce qu'ils lui ont enlevé, pour l'expliquer, toutes les différences qui caractérisent ses aspects et les divers moments

de son existence; leur monde est sans doute un monde intelligible, mais c'est un monde abstrait, ce n'est pas le monde réel. Ils ne sauraient pas dire seulement comment il se fait que les deux membres d'une équation sont égaux tout en étant exprimés différemment. S'ils voulaient être conséquents, ils reconnaîtraient que leurs explications ne sont fondées que sur une perpétuelle tautologie ou sur l'abstraction de certaines différences qu'ils qualifient de négligeables. Dans le premier, cas leur explication est nulle; dans le second, elle est incomplète et pour devenir complète elle a besoin d'expliquer ces différences elles-mêmes. Rien n'est négligeable de ce qui existe, d'autant que ce sont précisément ces éléments prétendus négligeables qui constituent par leurs mobiles assemblages l'univers tel qu'il s'offre à notre expérience. — La logique des mathématiques fondée sur le principe de l'identité est donc impuissante pour expliquer le monde, il faut un autre principe d'explication. Cette logique explique comment les choses sont possibles, elle n'explique pas comment elles sont réelles. Il faut donc avoir recours au principe synthétique de causalité.

Le principe de causalité est donc synthétique en ce sens qu'il unit deux termes, le terme effet et le terme cause, dont le second n'est pas et ne

peut pas être contenu dans le premier. Reste à savoir si cette synthèse est *a priori* ou *a posteriori*? Elle ne pourrait être *a priori* que si l'expérience était postérieure à la possession du principe, selon la thèse de Kant; mais nous avons vu au contraire qu'il fallait dire que le principe était dégagé de l'expérience, que c'était l'expérience de l'acte de la pensée qui nous donnait les deux termes qu'unit la synthèse, tandis que la fonction *a priori* de l'esprit s'exerçait uniquement dans l'érection de cette synthèse expérimentale en loi universelle.

Aussi l'*a priori* n'existe-t-il qu'au moment où, ayant constaté la causalité dans l'exercice de notre pensée, nous déclarons que cette causalité est universelle. — Il y a là certainement un *a priori*, car l'expérience, si étendue qu'elle soit, ne peut avoir une valeur universelle, à plus forte raison quand elle est réduite à un seul cas. Mais cet *a priori* enferme-t-il une synthèse? — Pourquoi croyons-nous pouvoir dire que la causalité est universelle dès la première expérience? Parce que sans doute nous trouvons dans cette expérience des éléments qui paraissent devoir se retrouver dans toute expérience. Dans cette expérience nous constatons une dépendance de l'après vis-à-vis de l'avant, telle qu'elle nous paraît constituer l'essence même de la succession. Or, tous les

événements de l'expérience nous sont donnés dans la succession, ils se trouvent donc subsumés, comme dirait Kant, dans la loi même de la succession. Ce que nous saisissons dans l'analyse de la pensée, c'est la loi de détermination successive : cette loi est découverte par l'analyse, comme dans le fait d'une pierre qui tombe l'analyse peut découvrir les lois de la chute, comme Descartes a découvert dans l'analyse du *je pense* ce principe : *ce qui pense existe.*

Si en effet analyser c'est aller du plus complexe au plus simple, il est bien clair que l'expérience considérée simplement comme successive est plus simple qu'une expérience déterminée qui est d'abord successive et en outre possède les caractères particuliers qui, en la déterminant, la font être telle ou telle. La loi est donc plus simple que le fait où on la découvre, et, par suite, dans le fait découvrir la loi c'est faire non une synthèse, mais une analyse. L'universalité de la loi résulte de sa simplicité et de son abstraction mêmes, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

Il n'y a donc dans le principe de causalité rien d'*a priori* qui ne soit analytique, rien de synthétique qui ne soit *a posteriori*. Considéré dans son extension, qui seule est *a priori*, le principe de causalité est analytique; considéré

par rapport à sa compréhension, que l'expérience intérieure nous découvre, le principe de causalité est synthétique.

VI

Conséquences du principe. — Induction et déduction.

Du principe de causalité découlent directement un grand nombre de conséquences importantes. Il domine d'abord certains de nos procédés logiques, puis il nous pousse à distribuer nos représentations en différents groupes, à considérer ces groupes comme des objets et des êtres véritables. On peut donc dire que le principe de causalité a des conséquences logiques et des conséquences psychologiques qui, par leur nature même et la force d'impulsion qu'elles reçoivent du principe, nous conduisent jusqu'aux plus hautes propositions métaphysiques.

Quelles sont donc les conséquences logiques du principe de causalité? — Presque tous les logiciens modernes en ont fait le ressort principal ou essentiel du procédé inductif. Soit en effet que l'on fonde l'induction sur ce principe : les mêmes effets ont les mêmes causes, ou, comme les Écossais, sur celui-ci : les lois de la

nature sont constantes, il semble bien que le principe de causalité entre en jeu. Cela paraît évident pour la première formule, mais cela ne paraît pas moins vrai pour la seconde, qui n'est qu'une expression différente de la première. Qu'est-ce en effet qu'une loi sinon une relation invariable entre deux phénomènes dont l'un est pris pour la cause, l'autre pour l'effet? Allant plus loin, M. Janet a voulu plus précisément établir [1] la véritable manière dont le principe de causalité efficiente fonde l'induction. Selon lui, lorsque l'expérience découvre une relation constante entre des événements divers, cette concordance doit avoir une cause et cette cause ne peut être autre chose qu'une loi. On raisonne alors ainsi : tout phénomène a une cause, la concordance que nous constatons est un phénomène, donc cette concordance a une cause. Par exemple l'eau bout à 100°; il faut qu'il y ait une cause de la concordance entre le phénomène physique de l'ébullition et la température de l'eau; si nous sommes parvenus à isoler les phénomènes, cette cause ne peut être que la loi. L'induction est alors une véritable déduction où l'expérience ne fait que fournir une mineure au principe de causalité pris comme majeure. Ainsi se trouve ramenée à

1. *Les causes finales*, appendice I, p. 809. — *Tr. élémentaire de philosophie*, p. 445.

un cas particulier d'induction la croyance au témoignage. Le témoignage est un effet dont la cause ne peut être, si l'on a pris certaines précautions, que l'existence réelle de l'événement.

Faut-il maintenant, ainsi que le croit M. Lachelier, fortifier le principe de causalité efficiente par le principe de causalité finale pour établir le fondement de l'induction? Pour M. Lachelier comme pour Kant, la finalité est une sorte de causalité où les parties sont des effets dont le tout est la cause, et le principe de finalité ne va à rien moins qu'à dire que l'univers est un tout qui, comme tel, doit être la cause de ses parties, ce qui signifie que toute chose, tout événement a sa place dans le tout et son rôle par rapport à l'ensemble. Mais il est clair que le tout ne peut être ainsi considéré comme la cause de ses parties qu'à la condition qu'on se le représente dans un esprit, à titre de pensée par conséquent. La finalité dans le monde a donc pour garantie l'unité du sujet pensant et l'existence de la pensée. C'est ainsi que la loi que M. Janet donnait tout à l'heure pour cause à la concordance des événements doit, pour M. Lachelier, avoir elle-même une cause, l'esprit qui se la représente et en fait une pensée.

C'est qu'en effet dans les sciences on peut considérer comme cause tantôt le phénomène, tantôt

la loi ; les scolastiques, après Aristote, distinguaient les deux choses, le phénomène déterminant était la cause physique ou condition; la loi, la cause formelle. Ainsi, dans l'ébullition de l'eau, la cause physique est l'élévation de la température ; la cause formelle, la loi qui lie à une certaine température le phénomène de l'ébullition. Pour M. Janet, la cause formelle ou loi doit être regardée comme une cause efficiente par rapport à la concordance des phénomènes, et il a évidemment raison; pour M. Lachelier, la loi elle-même doit avoir une cause efficiente, et elle ne peut la trouver que dans un esprit qui la pose à titre de pensée. Ainsi s'évanouit le fantôme de la cause formelle. Elle n'a de réalité que dans l'esprit qui l'impose comme loi aux événements ou dans l'esprit qui la retrouve dans les événements et l'en dégage. En soi elle n'est qu'une abstraction vide.

Mais peut-être ces discussions si profondes ont-elles perdu de vue le véritable problème. Quand on se demande quel est le fondement véritable de l'induction, on se demande en vertu de quelle raison on se croit autorisé à ériger une coïncidence constatée entre deux phénomènes en loi universelle de toutes les coïncidences futures. M. Janet et M. Lachelier résolvent fort bien pour une part le problème ainsi posé. Mais ni l'un ni l'autre ne se demandent comment on

peut arriver à constater une coïncidence entre deux phénomènes. Dans la complexité expérimentale que nous offre la nature, comment sommes-nous amenés à isoler les deux phénomènes dont la coïncidence constante constitue la loi? Or, c'est là, M. Rabier l'a fort bien montré [1], que se trouve tout entière la difficulté. Une fois les deux phénomènes isolés, M. Janet et M. Lachelier nous expliquent les raisons logiques et métaphysiques qui justifient notre tendance à voir dans cette coïncidence une loi de la nature, mais ni l'un ni l'autre ne nous expliquent comment nous arrivons, dans une seule expérience, ainsi que cela a lieu souvent dans les découvertes scientifiques, à isoler le phénomène cause et le phénomène effet de tous les phénomènes concomitants. Or, il semble bien que le procédé inductif soit identique au procédé mental en vertu duquel nous isolons ainsi de tous leurs concomitants les deux termes de la loi. Car, par cet isolement même, par cette abstraction, la loi est constituée dans son universalité et si les considérations métaphysiques rapportées plus haut peuvent satisfaire et éclairer notre esprit, elles ne peuvent en rien fortifier notre assentiment à la loi, qui est entier dès le moment même où nous avons perçu le rapport des deux termes isolés.

1. *Logique*, p. 152.

Or, si nous nous demandons comment se produit cet isolement, nous ne pouvons qu'en faire honneur à l'activité de l'esprit qui, guidé par une sorte de sens ou d'instinct supérieur, reconnaît comme à la vue, dans une intuition, et distingue les éléments essentiels des éléments accidentels des phénomènes. Et si l'on se souvient que les éléments essentiels sont en même temps universels, on n'aura plus aucune peine à comprendre comment la loi formulée par l'esprit est posée par lui comme universelle, dominatrice de l'espace et du temps. Ainsi que le pensait Aristote, il y a dans l'intelligence un sens de l'universel, et c'est à lui que sont dues les découvertes du génie scientifique. Cette vue divinatrice des lois est une qualité géniale et de là vient qu'il y a des esprits inventeurs et d'autres qui, armés des méthodes les meilleures, ne le sont pas. De là vient encore qu'une seule expérience suffit à l'inventeur pour être certain d'une loi. Il n'a d'autre critère de sa certitude que l'évidence de son intuition. Newton continuait de croire à l'attraction alors même que les calculs la démentaient encore. Mais dans les sciences l'évidence intérieure ne suffit pas, il faut pouvoir la porter dans les autres esprits. C'est à cela que servent les diverses méthodes expérimentales, alors même qu'elles n'auraient pas déjà servi à mettre sous les yeux de l'inven-

teur l'expérience privilégiée qui lui a découvert la loi.

Pour conclure sur ce point, nous dirons donc que, si le principe de causalité peut servir à nous expliquer les raisons métaphysiques de l'induction, il ne nous sert point quand nous induisons. L'induction est constituée tout entière par une vue de l'esprit qui, mis en présence des expériences, y découvre directement et immédiatement les lois universelles qui les régissent.

Le principe de causalité ne semble pas non plus influer sur la déduction, puisque la déduction semble dériver tout entière du principe de contradiction. Voyons cependant si cela est vrai.

Quel est donc le principe sur lequel les logiciens fondent ordinairement le syllogisme? C'est le *dictum de omni et nullo*, qui se formule ainsi : *ce qui est dit du tout est dit aussi de la partie;* ou encore : *ce qui est dit du genre est dit de l'espèce.* Or, le genre est un tout, et l'espèce est la partie. Ces deux formules sont donc identiques. — Il a semblé aux logiciens que c'était parce que le tout enfermait ses parties, ou le genre ses espèces, comme un cercle enferme un autre cercle, ou une sphère une autre sphère, que la qualité attribuée au tout pouvait être aussi attribuée aux parties du tout. On allait alors du même au même par voie d'identité, et il semblait

bien qu'on eût assuré la démonstration sur des bases d'irréfragable certitude.

Mais à peu près dans le même temps deux conséquences tout opposées ont été tirées de cette théorie qui fondait la syllogistique tout entière sur le seul principe de contradiction. — Hamilton, par sa théorie de la quantification du prédicat, a prétendu fonder une analytique nouvelle et a réduit le syllogisme à n'être plus qu'un système d'équations algébriques. Boole, de Morgan, Stanley Jevons n'ont fait dans leurs tentatives pour algébriser la logique formelle que développer les principes posés par Hamilton. En même temps Stuart Mill reprochait au syllogisme ainsi entendu d'être une pure tautologie et d'aboutir à un cercle vicieux, et il semblait à Stuart Mill que Hamilton était le successeur direct d'Aristote, d'où il concluait qu'il ne fallait voir dans tout syllogisme qu'un passage du particulier au particulier.

Stuart Mill paraît en effet avoir raison contre la logique déductive entendue à la façon de Hamilton et de ses disciples. Car si le propre de la déduction syllogistique est d'aller du même au même par voie d'identité, de quoi peut servir un tel procédé? Il ne peut être qu'une tautologie continuelle, un perpétuel piétinement sur place. — Pour que le syllogisme ne soit pas un piétine-

ment sur place et un cercle vicieux, il faut que la conclusion ne soit pas identique aux prémisses, bien qu'elle en dépende. Or, c'est justement ce qui a lieu et ce qu'Aristote d'ailleurs avait déjà implicitement remarqué.

En effet celui qui sait que tous les animaux qui ont des canines n'ont qu'un seul estomac et qui s'aperçoit qu'un animal inconnu a des canines conclut aussitôt sans avoir fait l'autopsie que cet animal n'a qu'un seul estomac. N'y a-t-il pas là progrès dans la connaissance et peut-on dire que la conclusion était absolument contenue dans les prémisses? La science ayant découvert le lien de dépendance qui unit l'existence d'un seul estomac à l'existence des canines conclut de la condition au conditionné et fait un véritable syllogisme. — La conclusion n'est pas contenue dans la majeure; celle-ci étant connue, la conclusion restait ignorée puisqu'on ignorait la mineure. La conclusion est donc autre que la majeure indéterminée. Et qu'est-ce qui a produit la connaissance de la conclusion? La rencontre de l'expérience (mineure) avec la science (majeure), à l'aide du moyen terme. Le moyen terme est donc, comme le disait Aristote, la cause de l'attribution du grand terme au petit; le principe de causalité a donc ici joué son rôle et il le joue de même dans tout syllogisme.

Ainsi pour une intelligence intuitive, qui verrait toutes les choses à la fois, les prémisses seraient des raisons constitutives de la conclusion, il y aurait contemplation immuable des éléments de la pensée, il n'y aurait par conséquent ni discours, ni progrès; si l'on transporte ces lois de l'intelligence intuitive au syllogisme, il semble bien que la conclusion sorte des prémisses par voie de raison et d'identité, mais il n'en est rien : l'intelligence discursive est amenée à tirer des prémisses par la causalité du moyen terme des conclusions qui pour elle sont différentes de ces prémisses. Hegel n'a peut-être pas eu tort de dire que la déduction ne va pas du même au même, mais du même à l'autre. Il semble en effet que ce ne soit qu'à cette condition que le syllogisme pourra avoir une véritable valeur. Or, le seul principe qui puisse ainsi faire passer l'esprit d'une connaissance générale à une connaissance particulière est l'action causale du moyen terme. La conclusion est une production de l'esprit dont la liaison des termes par le moyen est la cause. Le syllogisme est donc soumis au principe de causalité.

Mais on pourrait dire peut-être que la déduction ne dépend ainsi du principe de causalité que lorsqu'on la considère comme appliquée à une matière. Or, la déduction peut être constituée par une forme pure, et ce sont les lois de cette forme

déductive pure que recherche la logique formelle. Mais les formes déductives pures peuvent s'expliquer par le principe d'identité seul. Il s'ensuit donc que le principe de causalité n'a aucune action sur la logique formelle.

Voici ce qu'on peut répondre : Prenons pour exemple le syllogisme formel le plus pur qu'il soit possible de constituer :

$$A = B$$
$$B = C$$
$$A = C$$

Comment ne pas voir que la conclusion $A = C$ est produite, causée par conséquent par les prémisses? L'adhésion que donne l'esprit à cette conclusion est produite par les prémisses et surtout, ainsi que l'a montré Aristote, par le moyen terme. Que si l'on veut poser ainsi ce syllogisme, abstraction faite de l'esprit qui le pense, sous prétexte d'avoir une forme pure, j'avoue ne plus savoir ce que l'on veut dire et je me demande avec Hegel qu'est-ce que c'est que cette logique, qui, sous prétexte de rester formelle, s'exile lors de la pensée?

Mais bien loin de pouvoir être considéré comme une forme pure extérieure à toute pensée, le syllogisme ne peut même pas être considéré en dehors de toute relation à des notions qui forment comme sa matière. Ici, par exemple, nous avons été obligés de poser des notions d'égalité entre les

termes; les conséquences auraient été les mêmes si nous avions posé des rapports d'inégalité, des rapports d'inclusion ou d'exclusion. Dans la logique même des mathématiques, il y a dans tout raisonnement un moyen terme qui est la cause de la conviction de l'esprit et qui produit par suite la démonstration.

Dans la syllogistique ordinaire il en est de même et plus encore peut-être. Les termes ici sont attribués les uns aux autres; il n'y a pas identité entre le sujet et son prédicat, ni même inclusion du prédicat dans la compréhension du sujet ou inclusion du sujet dans l'extension du prédicat, il y a attribution d'une qualité à un groupe de qualités; la qualité attribuée n'est pas extraite par analyse du groupe posé comme sujet, ce qui serait une pure tautologie, elle est synthétiquement liée à ce groupe en vertu d'une expérience ou d'un raisonnement inductif basé à son tour sur des expériences antérieures. Dans ce dernier cas, on peut regarder la coexistence de la qualité avec son sujet comme une loi, de sorte que si le sujet est donné la qualité doit aussi être donnée. Si donc une qualité nouvelle se présente qui soit liée indissolublement à la première, on comprend qu'elle aussi doit se trouver unie au sujet. Or, ce qui fait ainsi la liaison essentielle d'une qualité à une autre ou à un groupe d'au-

tres ne peut être qu'une loi. Mais nous savons que la loi ne peut avoir aucune existence véritable en dehors de la pensée et de l'esprit. Nous devrons donc dire que l'attribution suppose la causalité efficiente d'une pensée qui pose l'union d'une qualité à une autre ou à un groupe de qualités. L'acte attributif est l'effet d'une cause qui est la pensée ou l'esprit.

C'est cet acte qui forme l'essence des propositions. On conçoit donc que des logiciens tels que Kant, Stuart Mill ou M. Lachelier, aient substitué aux principes vides et purement formels que nous avons cités d'abord un autre principe que Stuart Mill formule ainsi : *Tout ce qui a une marque a ce dont il a la marque*, et qui est le fondement du *Dictum de omni et nullo*. Sans doute le principe d'identité ou de contradiction est aussi une condition du syllogisme, il est évident qu'il serait contradictoire qu'une chose qui n'existe qu'avec une qualité existât encore en l'absence de cette même qualité, mais la contradiction n'existe que par le fait de l'attribution essentielle de la qualité à son sujet. C'est parce que l'expérience a montré que cette qualité était essentiellement liée à telle autre que nous disons ensuite qu'il serait contradictoire qu'il en fût autrement. En quoi nous attribuons peut-être aux lois de la nature une nécessité purement logique, qui

ne leur appartient pas. Ayant remarqué que A est toujours lié à B, nous nommons C le groupe AB et nous disons qu'il serait contradictoire que C perdît un quelconque de ses attributs, ce qui veut dire, non qu'il est absurde que le groupe AB se dissolve, mais que, étant dissous, nous continuions à le regarder comme identique à C.

La loi de contradiction règle l'emploi du langage et non la réalité des choses. Les principes d'identité, de contradiction ou du tiers exclu ne sont que des principes statiques qui maintiennent intact le domaine de la pensée, mais ne l'étendent nullement. Pour que la pensée progresse et s'étende, elle a besoin d'un autre principe qui commande son discours et la pousse à dépasser les données. Ce principe dynamique est le principe de causalité. Le principe d'identité garantit la subsistance invariable des éléments de la pensée et de la pensée elle-même une fois formée; le principe de raison nous montre que la pensée une fois formée peut se ramener à des éléments de plus en plus simples et généraux, et que ces éléments étant donnés, la pensée doit régulièrement se former, le principe de causalité seul nous explique la formation et la constitution réelle de la pensée. Ainsi dans le syllogisme :

A est à B,
B est à C,
Donc A est à C,

l'attribution du grand terme au petit terme dans la conclusion est fonction à la fois des trois principes. C'est le principe d'identité qui garantit que A et C n'ont pas changé, c'est le principe de raison qui montre que A doit être attribué à C, mais ce n'est que par le principe de causalité, par la mise en action du principe de raison que A est vraiment et légalement attribué à C au moyen de B.

En résumé donc, la déduction est un procédé de la connaissance discursive. Or, toute connaissance discursive est soumise aux lois du devenir et par suite à la loi fondamentale de tout devenir, c'est-à-dire au principe de causalité. Ce principe domine donc la déduction puisque la conclusion ne s'impose à l'esprit qu'en vertu de la causalité du moyen terme. Ici encore par conséquent le principe de non-contradiction n'a aucune vertu productive, ce principe n'a qu'une valeur purement négative et abstraite; sans lui sans doute rien ne serait, mais avec lui seul rien ne serait davantage. Il n'est rien et ne produit rien pas plus dans le domaine du connaître que dans le domaine de l'être. C'est que peut-être toute connaissance est être : comment en effet imaginer ou se représenter une connaissance purement abstraite hors de toute pensée et de tout esprit? Ne serait-ce pas une connaissance qui ne serait pas?

VII

Perception intérieure.
Mémoire. — Perception extérieure.

Puisque le principe de causalité domine la logique, on ne s'étonnera pas de le voir servir à produire la connaissance intellectuelle tout entière. Ses conséquences commencent en effet au plus élémentaire des faits de connaissance pour se continuer jusqu'au plus élevé.

Par le fait même que nous avons le principe de causalité, à propos de tous les phénomènes de la conscience, dès que la réflexion posera ces phénomènes comme des objets pour la pensée, nous devrons nous mettre à la recherche des causes. J'écris, je vois, je goûte, je pense; quelle est la cause de ces phénomènes? Dans tous ces phénomènes il y a une partie que j'attribue directement à une certaine cause que je connais ou crois connaître, à moi, et il y a une autre partie que je ne puis expliquer par moi, or, cette autre partie doit aussi avoir une cause; puisque *moi* n'est pas cette cause, il faut donc que cette cause soit *non-moi*, étrangère à moi, et par conséquent qu'il y ait en dehors de moi quelque chose autre que moi.

Ainsi par cela seul que je me sens la cause

intérieure d'une partie des phénomènes qui occupent ma conscience, je me découvre moi-même; par cela seul que je ne puis expliquer par cette cause intérieure la totalité de mes phénomènes, je puis affirmer hors de moi l'existence d'un *non-moi*. Je trouve donc en moi-même la loi de causalité en même temps que je me découvre et que je forme l'idée du moi. Que suis-je? Le principe d'explication de mes actes et d'une partie de mes phénomènes et rien autre chose. C'est surtout quand j'agis et que je m'efforce que je me saisis comme l'explication de mes actes, l'effort devra donc m'apparaître, ainsi qu'il m'apparaît en effet comme le mode propre selon lequel s'exerce ma causalité. Je m'attribue ainsi tous les phénomènes dont ma conscience est le théâtre, ils sont miens par le fait même que je les pense et que j'en prends possession. Le jugement de perception intérieure ne dérive pas du principe de causalité; il est l'expression pure et simple de la causalité qui s'exerce. Ce n'est pas une conclusion, mais un jugement intuitif et premier.

On n'en saurait dire autant des autres sortes de perception. Voici d'abord la mémoire. Parmi les phénomènes de ma conscience il y en a de natures diverses et de degrés divers, les uns me paraissent forts, d'autres faibles; il y en a qui existent simultanément et qui se contredisent les

uns les autres. C'est ainsi que en même temps que je vois le papier sur lequel j'écris j'ai l'image visuelle de la coupole du Panthéon, ces deux états de conscience simultanés sont contradictoires l'un de l'autre, je ne pourrais voir mon papier si la coupole se trouvait entre mon œil et mon papier, et je ne verrais pas la coupole si mon papier se trouvait entre elle et mon œil. Mes deux sensations ne peuvent coexister et cependant elles coexistent. Mais l'une des deux est faible, peu nette, peu distincte, flottante, l'autre au contraire est forte, précise, distincte, arrêtée. Toutes les autres sensations que j'éprouve sont d'accord avec celle-ci, en désaccord avec celle-là; toutes deux cependant ont une cause, je dirai donc que la vue de mon papier a une cause présente, que la vue de la coupole du Panthéon a une cause passée. Le jugement de la mémoire par lequel nous déclarons qu'un état de conscience présent doit être rapporté au passé, dépend donc du principe de causalité; il est la conclusion d'un raisonnement dont le principe de causalité est le ressort intérieur. La mémoire est une perception du passé.

Sans doute ces phénomènes attribués au passé sont attribués à mon passé et font dès lors partie de ceux qui m'appartiennent, mais leur apparition actuelle ne peut s'expliquer par les causes

présentes, il faut donc avoir recours à une cause passée, à la production antérieure de ces états dans la conscience. Ces états sont donc rejetés du moi présent pour constituer un moi passé dans lequel je retrouve avec ma causalité tout ce qui fait le fonds essentiel de mon existence. Ainsi le jugement de mémoire est une sorte de perception intérieure, il dépend du principe de causalité et agrandit au delà du présent le domaine de la vie du moi.

Quant à notre corps, il fait tantôt partie du moi et tantôt il n'en fait pas partie. Les psychologues, hommes de réflexion et de cabinet, l'ont parfois exclu du moi et ont ainsi émis un paradoxe en désaccord avec le sentiment commun de l'humanité. Or, pour savoir ce qui est en lui, le premier homme venu est aussi compétent que le plus grand philosophe, et cela se comprend, car ce que chacun de nous appelle moi est déterminé par l'expérience et quiconque parle et dit : *Je*, sait ce qu'il entend par là. Notre corps fait partie du moi toutes les fois que ses mouvements entrent comme partie intégrante dans un de nos actes; toutes les fois au contraire que notre corps est posé par la pensée comme un objet, il est conçu comme extérieur au moi. C'est ainsi que tour à tour le même groupe de qualités sensibles peut être considéré par le même homme

comme faisant ou ne faisant pas partie de lui-même. Quand j'exerce avec l'épaule une forte poussée, je ne distingue pas mon corps de moi; quand je lance une pierre, mon bras fait certainement partie de moi; au contraire, quand je réfléchis sur moi-même, quand mon corps n'agit plus, que ma pensée seule s'exerce, mon corps m'apparaît comme étranger, et encore, soit par association avec l'idée de vie, soit par un vague sentiment de l'activité cérébrale, il est bien difficile d'arriver à se persuader que la tête ne fait pas partie du moi. On voit par là pourquoi les gens actifs, les ouvriers, les artisans, absorbent leur corps dans leur moi, tandis qu'au contraire les philosophes de profession, ceux qu'on pourrait appeler les réflexifs, peuvent arriver à considérer leur corps comme étranger à eux-mêmes. Notre corps est d'autant plus nous que nous nous servons plus de lui, il est d'autant plus hors de nous que nous le négligeons davantage; mais dans aucun cas nous ne pouvons ni le confondre totalement avec nous-mêmes ni le considérer comme nous étant entièrement étranger.

Le principe de causalité me fait aussi sortir de moi pour chercher les causes dont mes modifications sont les effets. Je ne puis expliquer par moi seul tant de choses qui me fuient, me blessent

ou me résistent. Dès qu'une sensation m'est donnée et que ma réflexion s'y applique, cette sensation me révèle une existence extérieure à la mienne. Tant qu'elle ne me procurait que du plaisir ou de la douleur, tant qu'elle ne faisait que créer en moi un état de l'être dont je ne cherchais point la cause, elle demeurait simplement affective, mais dès que ma réflexion s'y applique et avec elle ma raison, je découvre que cette sensation ne peut s'expliquer par moi, elle me limite, s'oppose à moi, nécessite de ma part un effort, elle me manifeste donc l'existence hors de moi d'une chose capable d'exciter en moi une sensation de cette nature, la sensation affective ou animale est devenue significative, c'est-à-dire humaine. Quand, en conséquence de ce premier état, j'affirme l'existence d'une chose hors de moi qui excite en moi la sensation, je formule un jugement de perception extérieure. On voit par là que la sensation significative des psychologues n'est nullement une sensation, mais un véritable jugement, conclusion d'un raisonnement dont le principe de causalité constitue le point de départ.

J'affirme ainsi l'existence d'une chose. Je dis que cette chose est au même titre que je me dis être. Je suis en tant que j'agis. Cette résistance de la chose à mon effort me paraît un acte

analogue au mien propre. Pourquoi? Sans doute parce que je ne sais ce que c'est qu'être qu'en sachant ce que je suis. De même je ne sais ce que c'est qu'agir que parce que je me sens agir. Or, sachant par expérience que quand je résiste et réagis le fond de mon acte est le même que quand j'agis simplement, je suis tout naturellement amené à penser que l'être qui me résiste, qui produit extérieurement des effets analogues à ceux que je produis moi-même quand j'agis, agit aussi d'une façon analogue à moi. D'ailleurs je ne suis que si j'agis. Ne pas agir pour moi c'est n'être pas, ce qui ne fait rien n'est rien. Au dehors de moi il y a donc des êtres qui agissent.

Comment caractériser ces êtres? Le non-moi n'est pas une simple limite, un non-être, puisqu'il cause; il est un être puisqu'il agit. Dans ce non-moi l'expérience me fait apercevoir des différences, des oppositions, des contradictions même qui doivent avoir leur cause, cette cause ne peut être que dans la différenciation des êtres. Puisqu'il y a dans le non-moi des apparences qui se contredisent, il doit y avoir des êtres qui peuvent se contredire et s'opposer. Or, il y a une première différenciation des êtres, c'est celle que Leibnitz appelait l'*antitypie*, que les physiciens nomment l'impénétrabilité; les corps s'excluent

les uns les autres d'un même espace, les parties de l'étendue nous paraissent exclusives les unes des autres, elles doivent donc nous paraître avoir une existence distincte. Puis à mesure que les êtres se différencient davantage, s'opposent davantage les uns aux autres, ils agissent plus et sont davantage. C'est ainsi qu'on va du minéral à la plante, à l'animal, à l'homme, aux personnalités les plus hautes. Mais si nous opposons les uns aux autres et par conséquent séparons les uns des autres les êtres qui nous entourent d'après les effets qu'ils produisent, il nous est interdit d'atteindre par un raisonnement démonstratif l'essence qui les constitue. La perception extérieure nous fait conclure à des causes différentes pour des effets différents, nous attribuons aux objets la causalité de nos sensations, c'est tout ce que nous pouvons faire. Or on peut établir un rapport constant entre toutes nos sensations et un nombre défini de sensations homogènes de mouvement, on a donc pu considérer le mouvement comme l'effet commun de tous les êtres extérieurs et on a pu dire que le fond commun de tous ces êtres était d'être des causes productives de mouvement ou des forces.

De ce point de vue toutes les sensations que nous percevons ont pu s'expliquer sans qu'on ait eu recours à autre chose qu'à des mouvements diffé-

renciés et les actes mêmes des animaux ont pu être rapportés à un automatisme exclusivement machinal. Les actions des autres hommes pourraient aussi bien être expliquées par l'automatisme. Mais aucun psychologue n'a osé aller si loin. Il y a de trop grandes ressemblances entre les sensations que nous nous donnons à nous-mêmes et celles qui nous viennent parfois d'autres causes extérieures pour que nous nous croyions en droit de refuser à ces causes le même intérieur que nous découvrons en nous, la conscience, la sensation, la pensée et le vouloir. Mais quand nous attribuons ainsi aux autres hommes une essence de même nature que la nôtre, aucune démonstration scientifique ne nous y contraint. C'est l'analogie seule qui nous conduit à attribuer à nos semblables le sentiment, l'intelligence et la causalité par une sorte de don gracieux. La charité libre a ainsi son rôle dans cet acte qui paraît au vulgaire purement intellectuel et forcé. Il est vrai que le vulgaire a raison pour lui, car la question pour lui ne se pose pas et se résout par des associations naturelles; mais la réflexion montre au philosophe la fragilité intellectuelle de ces associations auxquelles croit aveuglément le vulgaire et, s'il finit par renoncer au doute possible et par croire comme le vulgaire, c'est par raisons réfléchies et libres et non par un penchant

aveugle et forcé. C'est en vertu de raisons analogues que nous croyons à la fausseté de la théorie cartésienne des animaux-machines. Ici encore nous ne sommes forcés par aucune démonstration. — Notre connaissance de l'essence intime des êtres extérieurs à nous est donc purement indirecte et par suite irrémédiablement bornée.

Nous pouvons résoudre le problème de deux façons : ou nous décrirons les effets produits sur nous-mêmes, nous chercherons leurs lois, et attribuerons ces effets à une cause que nous déclarons inconnaissable, c'est la méthode de Herbert Spencer ; ou nous concevrons l'essence intime de tous les êtres sur le type de la nôtre propre, telle que la conscience la découvre en nous, c'est la méthode de Leibnitz.

Ainsi il n'y a à vrai dire expérience directe que là où il y a perception intérieure et la perception intérieure ne s'étend qu'au présent psychologique, c'est-à-dire peut-être, comme il semble bien qu'on l'ait montré [1], au passé immédiat. Dans tous les autres cas, le jugement perceptif est une conclusion d'un raisonnement qui dépend du principe de causalité. Cela est vrai du jugement de mémoire, cela est vrai du jugement de perception extérieure. Nous concluons le passé et l'existence du monde externe.

1. V. Egger, *la Parole intérieure*.

Le principe de causalité nous pousse à formuler encore d'autres jugements.

Ni mon effort, ni ma pensée ne sont véritablement premiers, l'acte même par lequel je m'attribue mes états et où j'ai expérimenté la causalité ne s'explique pas par lui-même et a besoin d'explication. Mon effort, ma pensée, ma réflexion, l'idée que je me fais de moi-même, tout cela est l'œuvre d'une force, d'un acte essentiel qui constitue le fond de mon être et que je ne puis apercevoir directement. Je conclus mon âme comme tout à l'heure je concluais les corps, je ne la vois ni ne la sens dans sa vie propre et séparée, je la sens seulement dans son union avec le corps et par le corps avec le monde extérieur, je n'ai conscience que des modifications que son acte produit, que des effets qu'elle cause. J'expérimente la causalité, non la cause. Il n'y a point d'expérience du fond absolu des choses, car toute expérience est relative et son expression ne peut être que l'expression d'un rapport.

VIII

Les vérités éternelles. — Dieu.

Mais dans les rapports mêmes que j'exprime il y en a d'invariables et qui s'imposent à ma pensée

comme des lois éternelles et nécessaires; les lois éternelles et nécessaires ne proviennent ni des sensations changeantes, puisqu'elles sont invariables, ni de l'acte singulier de mon âme individuelle, puisqu'elles sont universelles et s'imposent à toute pensée.

Quelles sont donc ces choses éternelles qui dépassent mon être? Ce sont les lois intelligibles que Platon appelait les Idées, que tout esprit forme dès qu'il raisonne et qui sont le patrimoine de tous. Écoutons là-dessus Bossuet. « Les règles des proportions par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables.... Tout ce qui se démontre en mathématique, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable, puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut pas être autrement qu'elle est démontrée. Aussi, pour entendre la nature des choses que je connais, par exemple ou d'un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures et de toutes autres figures entre elles, je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait de telles dans la nature; et je puis m'assurer de n'en avoir jamais ni tracé ni vu de parfaits. Je n'ai pas besoin de songer qu'il y ait quelque mouvement dans le monde, pour entendre la nature du mouvement même, ou celle des lignes que chaque mouvement décrit et

les proportions cachées sous lesquelles il se développe. Dès que l'idée de ces choses s'est une fois réveillée dans mon esprit, je connais que, soit qu'elles soient ou qu'elles ne soient pas actuellement, c'est ainsi qu'elles doivent être, et qu'il est impossible qu'elles soient d'une autre nature, ou se fassent d'une autre façon....

« Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain il les connaîtra, mais en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles le supposent. Ainsi, ces vérités subsistent durant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain : et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée, et je verrais clairement qu'elles seront toujours bonnes, et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit avec tout le reste. »

Il y a donc une source de vérité d'où ma pensée tire son aliment et comme sa substance. Les formes absolues ne relèvent pas de ma causalité infirme et changeante, je porte en moi des germes et des semences d'éternité; l'intelligible absolu

environne ma pensée, c'est en lui que vit ma raison, je cherche à le pénétrer, sa profondeur recule à mesure que j'avance, mais je ne le produis pas. Je ne sens que des rapports individuels et singuliers; les règles éternelles selon lesquelles ces rapports se réalisent s'imposent à moi et je ne me sens sur elles aucune espèce d'action. Ces vérités éternelles ne peuvent donc s'expliquer par moi. Comme il faut qu'elles soient produites par quelque chose il faut donc admettre qu'elles ont pour cause une pensée suprême où elles résident.

Non seulement ces règles dominent ma pensée, mais elles dominent aussi la pensée des autres intelligences. Les hommes séparés par les mœurs, les temps, les climats, les idiomes, s'entendent sur ces vérités et nul ne songe à les mettre en doute. L'arithmétique, la géométrie imposent leurs lois à toute pensée.

Bien plus ces lois dominent encore le monde des corps. La nature s'accorde avec la raison aussi bien que les raisons individuelles s'accordent entre elles. Le savant extrait de l'observation des lois dont aucune expérience n'a jamais donné l'absolu modèle, il combine avec ces lois ainsi découvertes des lois mathématiques absolues que sa raison a formées d'après les vérités éternelles, il applique ces diverses lois à des données expérimentales et prédit un événement. L'événement

6.

ne dément jamais la prédiction. L'officier d'artillerie décrit la trajectoire du projectile qu'il va lancer et calcule ses effets avec une entière certitude. Il faut donc que les lois éternelles de la raison soient aussi les lois du monde extérieur; c'est même à l'occasion du monde extérieur que l'intelligence humaine arrive à connaître la plupart d'entre elles. Il faut dire par suite que la pensée éternelle se manifeste dans la nature aussi bien que dans la raison.

Cette éternelle pensée en qui subsistent les vérités éternelles est-elle immanente au monde ou lui est-elle transcendante? Le principe de causalité fournit encore une réponse à cette question. Il ne permet pas de confondre la cause et l'effet tout en maintenant leur intime union. La cause est toujours autre que l'effet et dès lors extérieure à l'effet. Par suite donc si la pensée éternelle est la cause de l'accord des intelligences entre elles, de la raison avec elle-même et de la nature et de la raison, cette pensée doit être distinguée de ce qu'elle cause et ne peut être proprement appelée immanente. C'est son action et son effet qui anime l'univers, la pureté de son acte demeure en dehors et au-dessus.

Mais si les lois éternelles communes à la nature et à la raison s'expliquent par la Pensée éternelle, les êtres individuels ne suffisent pas à s'expliquer

eux-mêmes. Chacun d'eux possède l'être, mais aucun ne le possède nécessairement, tous paraissent le tenir d'une façon empruntée. Il faut donc trouver une cause aux êtres individuels. Quand même nous adopterions les hypothèses les plus hardies du mécanisme, quand même nous réduirions tous les êtres à n'être que des combinaisons atomiques différenciées produites par le mouvement de sorte que les êtres ne seraient que des séries, des groupes de phénomènes, nous ne serions pas plus avancés, car c'est l'énoncé même de notre principe qu'à tout phénomène il faut une cause.

Le principe de causalité se contente-t-il de nous faire remonter de phénomène en phénomène à l'infini ou nous force-t-il d'arrêter la série et d'aller chercher en dehors d'elle une cause des phénomènes? — Dans le premier cas, tous les états présents du monde doivent s'expliquer par les états antérieurs, ceux-ci par les états précédents et ainsi de suite sans terme d'aucune sorte, sans commencement premier. Mais ici deux choses sont possibles : ou les événements sont toujours différents les uns des autres ou ils se succèdent en séries semblables. Le premier cas est impossible, car le nombre des combinaisons possibles des atomes est fini avec un nombre fini d'atomes et le nombre des atomes ne peut sans contradiction

être infini; or, par hypothèse, le monde éternel devrait avoir vu se produire une série d'événements sans cesse renouvelés. Reste donc l'hypothèse des séries. Ici encore deux choses sont possibles : ou un événement identique produit toujours un même événement et nous avons alors des événements en séries rythmiques et alternantes ou des événements identiques produisent des effets différents. Cette dernière hypothèse est complètement inintelligible et renverse le principe de causalité. Reste la première : La causalité des événements est alors circulaire : A produit B, qui produit C, qui produit D; D à son tour produit A, le circuit recommence, se termine et se renouvelle ainsi de suite sans fin. Aristote a déjà réfuté cette hypothèse : en effet A qui explique B, explique D et lui est logiquement antérieur; mais à son tour D explique A et lui est logiquement antérieur. A se trouve ainsi à la fois logiquement antérieur et logiquement postérieur au même D, ce qui est inintelligible.

Ainsi, comme l'avait dit Aristote, il faut s'arrêter dans la régression sérielle des événements, il faut aller chercher hors du monde des atomes une cause de leur mouvement et même une cause de leur existence, car quelle raison y a-t-il en eux qui explique cette existence? Puisque d'ailleurs ces mouvements atomiques s'accomplissent selon

les lois de la Pensée éternelle, cette pensée appartient sans doute au Moteur de l'univers. Leibnitz disait : « *Cum Deus calculat et Cogitationem exercet fit mundus* », nous ne pouvons que souscrire à cette parole.

Maintenant ce Dieu qui explique le monde n'a-t-il pas besoin lui-même d'explication? Le principe de causalité qui nous a obligé de sortir du monde pour en trouver la cause ne nous obligera-t-il pas à chercher hors de Dieu la cause de Dieu? Pourquoi nous arrêter en remontant la série des causes? Et si nous nous arrêtons est-ce infirmité, paresse ou repos satisfait de la pensée? Après avoir rapporté le monde à une cause unique, rien sans doute ne nous empêche de regarder cette cause d'une part comme suffisante à expliquer le monde et d'autre part comme tenant elle-même d'un être supérieur son existence et tout ce qu'elle est. Cet être supérieur à son tour nous pouvons nous le représenter comme ne se suffisant pas à lui-même et causé par un être encore plus élevé. Nous pouvons continuer ainsi sans cesse ni fin cette régression linéaire, au bout d'un temps aussi long que l'on voudra nous ne serons pas plus avancés qu'au début.

Mais ne faut-il donc pas une cause à Dieu? Pourquoi cherchons-nous une cause au monde? Pour l'expliquer, pour le rendre intelligible. Mais

la cause du monde est la pensée où subsistent les vérités éternelles, si ces lois de l'intelligence sont l'essence même de cette cause, de quoi a-t-elle besoin pour devenir intelligible? N'est-elle pas l'Intelligible lui-même? Car s'il est vrai que toute pensée porte avec elle une force qui tend à la réaliser à travers des organes rebelles, qu'à mesure que la pensée est plus vive, plus nette, plus parfaite en un mot, elle a une force de plus en plus grande, surtout si en même temps son organisme lui est de moins en moins étranger; il n'y a, ce semble, aucune témérité à supposer, selon une méthode chère aux mathématiciens, qu'une pensée parfaite et qui n'est liée à aucun organe n'a besoin de rien autre que d'elle-même pour s'expliquer. Dieu serait alors cause de soi, *causa sui*, comme disait Spinoza après la scolastique, l'être de soi, *ens a se*; la pensée de la pensée, comme disait Aristote, νοήσεως νόησις; il produirait éternellement son Verbe, comme s'exprime la théologie chrétienne. Il serait la causalité à la fois immobile et active de tous les êtres et de tous les mouvements.

Il ne faudrait pas se tromper sur la portée de ces réflexions. L'idée que nous nous faisons de l'intelligibilité parfaite nous conduit sans doute à la conception d'un être intelligible par lui-même qui n'a besoin que de lui-même pour s'expliquer.

Mais il ne faudrait pas croire qu'on peut de l'idée de cette perfection intelligible déduire son existence réelle. L'intelligibilité absolue prouve la possibilité de l'existence de Dieu, mais ne prouve la réalité de cette existence que si l'on y joint l'expérience de l'existence d'autres êtres qui ont besoin de Dieu pour les produire. L'intelligibilité absolue marque le point d'arrêt dans la série des causes; par elle-même la preuve ontologique ne prouve donc que la possibilité de Dieu; seule, la preuve cosmologique établit la nécessité de Dieu.

Dieu est nécessaire. Son essence doit donc contenir la raison de son existence. Aussi les penseurs les plus profonds ont-ils voulu opérer la déduction et conclure de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu. Ils ont remarqué en effet que dans tous les autres êtres le développement analytique de l'essence ne montre que leur possibilité; il faut une cause extérieure pour expliquer leur réalité. Descartes et après lui quelques logiciens l'ont fort bien vu, les jugements de cette forme $A = B + C + D$ et qu'on appelle improprement catégoriques sont en réalité hypothétiques, « car, par exemple, je voyais bien, que *supposant* un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits, mais je ne voyais point pour cela qu'il y eût au monde aucun triangle ». Par conséquent après cette

première explication analytique par les éléments essentiels, qui peut suffire aux sciences de l'idéal, doit en survenir une autre dans les sciences du réel pour expliquer comment il se fait que A soit. Mais cela n'a pas lieu pour toutes les choses de la même façon et à un égal degré. Pour m'expliquer l'existence d'un triangle ou d'un cercle, leur essence ne suffit en aucune façon, car ces existences n'ont que peu d'intérêt pour moi. Mais je serais moins exigeant vis-à-vis d'un objet qui me serait d'une grande utilité ou d'un grand profit. J'admets avec peine l'existence d'une chose qui m'est nuisible et je suis très difficile sur les preuves; j'exige des preuves, sans être plus difficile que de raison, quand la chose m'est indifférente; je suis très peu difficile quand la chose m'est profitable et d'autant moins difficile qu'elle m'est plus avantageuse. Qu'on songe à la différence de preuves qu'il faudra pour porter la conviction de la même culpabilité dans l'esprit d'un juré indifférent ou dans celui du père ou de l'ennemi de l'accusé. Donc le cœur persuade la raison avec d'autant plus de force qu'il trouve dans un objet plus de perfection et plus de bonté. Si donc il arrive un moment où la représentation du bien se présente avec un tel caractère d'achèvement et de perfection que notre cœur sente ne pouvoir vivre sans lui, ce bien absolu se pré-

sentera avec les caractères d'un devoir-être qui s'imposera comme une nécessité à notre pensée parce qu'il est indispensable à notre bonheur. Nous ne disons pas : avant d'admettre l'existence de ce bien, voyons d'abord s'il est prouvé ou s'il est possible; nous disons : il doit être, donc il est et par conséquent il est possible. De ce qu'il est possible de construire un pont sur une rivière il ne s'ensuit rien pour la construction future. On le construira si l'on veut, ou on ne le construira pas si l'on ne veut pas. Si A est, il est A. Si ce pont est construit, il sera construit. Mais que le besoin du pont se fasse vivement sentir aux riverains, ils diront : si le pont est possible il faut le construire; si A est possible, il doit être, l'existence du pont est ici déterminée. Supposons enfin que le pont devienne tout à fait nécessaire, on dira : il faut construire le pont, sans poser même comme condition la possibilité de la construction. La possibilité est ici déduite de la nécessité d'existence et non posée comme condition préalable de l'existence. — Il est bien évident que cette comparaison est fautive en bien des parties, elle fait cependant comprendre ce que nous avons voulu dire ici. La raison s'avance de l'hypothétique au catégorique, parce qu'elle trouve dans ses représentations des valeurs diverses et, si l'on peut ainsi dire, des mérites

différents. Et ainsi quand elle arrive à la représentation qui lui paraît mériter absolument l'existence par sa perfection intrinsèque et par le bien que, réalisée, elle doit verser dans le monde, où elle trouve par conséquent avec le repos de sa pensée abstraite, l'objet achevé de son désir et de son amour, elle déclare que cet objet doit exister absolument, sans condition ni restriction d'aucune sorte. Il ne faut pas dire ici : Dieu existe s'il est possible; mais : il doit être, donc il est possible. Kant l'a vu profondément, il y a un moment où le pouvoir-être se déduit du devoir-être, loin de lui être antérieur; la nécessité de l'être divin n'est pas seulement une nécessité logique, c'est surtout une nécessité morale. Dieu n'est pas nécessaire, il est obligatoire, c'est un devoir-être qui le constitue dont nous trouvons l'analogue dans nos représentations des actions commandées par le devoir. Il n'y a donc pas une cause efficiente de Dieu, mais il y a une raison de Dieu. — N'est-ce pas le sens de la preuve ontologique, telle qu'en réalité l'entendait Descartes? et n'est-ce pas aussi le fond de la pensée métaphysique de Kant lorsqu'il soutenait que la raison pratique pouvait seule atteindre à l'aide de l'impératif catégorique l'existence des réalités métaphysiques? Si la justice doit être, comment le Juste ne serait-il point? N'est-ce pas enfin

l'idée de Leibnitz quand il soutenait que les vérités morales sont la raison de toutes les autres?

Le principe de causalité nous pousse ainsi à sortir de nous-mêmes pour trouver le monde et à sortir ensuite du monde pour trouver Dieu. C'est dans cette démarche suprême de la pensée que la raison trouve son entière satisfaction; sans doute tout n'est pas clair et bien des obscurités subsistent, mais elles ne sont pas comparables aux ténèbres où nous nous jetterions de parti pris si nous voulions résister à l'impulsion de notre raison. De plus, le repos que notre cœur éprouve dans l'aimante contemplation de cet être souverain suffit pour nous assurer que la raison pure ne s'est pas trompée et pour faire évanouir non toutes les obscurités, mais toutes les incertitudes.

IX

Liberté et déterminisme.

Non seulement le principe de causalité nous pousse à reconnaître des existences autres que la nôtre, mais il nous amène encore à concevoir la manière dont agissent ces existences. En vertu du principe de causalité en effet nous regardons tous les êtres du monde comme produits et

causés. Si tout phénomène, si tout être qui commence a une cause, tous les phénomènes et tous les êtres de l'univers dépendent de leurs causes de sorte que le monde est régi par une nécessité invincible. Rien n'est libre, tous les êtres sont pris dans l'engrenage du déterminisme universel, c'est ce que Kant a démontré dans la troisième antinomie.

Mais, d'un autre côté, si tout a une cause, tous les êtres qui sont légitimement considérés comme causes sont indépendants en ce en quoi ils sont causes, de sorte que dire d'un être qu'il est cause cela équivaut à dire de lui qu'il est libre. En considérant donc les êtres comme causes on affirme leur liberté, comme on nie cette même liberté en les considérant comme effets. Or, le principe de causalité nous pousse à considérer tour à tour les mêmes êtres tantôt comme causes, tantôt comme effets; par conséquent nous sommes amenés à les regarder, tantôt comme libres et tantôt comme nécessités. Il semble donc qu'il y ait là une antinomie, et Kant l'a développée avec complaisance. Le principe de causalité exprime essentiellement que toutes les choses sont reliées les unes aux autres, et en même temps il nous pousse à concevoir la cause. Or, la cause est essentiellement indépendante, il semble bien qu'il y ait là une véritable contradiction. Cette contradiction, si elle

existait réellement, serait d'autant plus fâcheuse que sans le principe de causalité et le déterminisme qui en résulte, il n'y a plus de science possible, et que, sans l'existence de la cause et du libre arbitre qu'elle implique, la moralité n'existe plus. Et encore, si l'on pouvait faire un choix, on pourrait espérer ou de conserver la science ou de garder la morale, ou de donner satisfaction à la raison pure ou d'apaiser les réclamations de la conscience; mais on ne le peut, car les deux termes sont corrélatifs et se supposent mutuellement, la causalité suppose la cause et la cause exige la causalité, il faut ou conserver les deux termes ou les rejeter à la fois. Mais comment les conserver tous les deux s'ils se contredisent, si l'un nous fait affirmer qu'il n'y a que de la nécessité dans le monde et si l'autre nous force à le nier? Et comment les rejeter tous les deux sans se mettre hors de la raison et tomber dans un scepticisme aussi mortel à la pensée que toutes les contradictions?

Il faut d'abord remarquer que dans tous les cas il y a un être qui échappe à l'apparence même de cette contradiction, c'est celui qui est purement cause et n'est point causé. Dieu ne saurait être dépendant et nécessité par quelque chose d'extérieur à lui puisqu'il se suffit à lui-même. Il possède donc la parfaite et absolue liberté. Il est

indépendant de tout être autre que lui. S'ensuit-il qu'il possède une indépendance absolue même vis-à-vis de soi ? Cette indépendance, telle que l'ont rêvée quelques philosophes, nous paraît complètement inintelligible. Un être absolument indépendant serait un être complètement indéterminé, qui n'aurait aucun attribut, car la possession d'un attribut quelconque s'oppose à la possession d'un attribut contradictoire. L'être absolument indépendant serait l'être qui pourrait indifféremment tout être sans rien être. Cet être serait-il bien éloigné du véritable néant? Il ne serait point en tout cas un être véritable, mais la possibilité abstraite de l'être. Ce serait donc un être qui ne serait pas. Mais dans la réalité toute chose dépend de ce qu'elle est, de sa nature, une chose indépendante de sa nature est une chose qui est à la fois et n'est pas ce qu'elle est. Le concept d'une absolue indépendance est donc absurde.

Une absurdité analogue se rencontre dans le concept de l'absolue dépendance. Une chose qui dépend entièrement d'une cause ne peut s'en distinguer, car ce par quoi elle s'en distinguerait serait en elle un *quid proprium* qui ne pourrait se ramener à la cause et par conséquent n'en dépendrait pas. Une chose donc absolument dépendante serait une chose qui à la fois ne serait pas et serait ce qu'elle est.

La dépendance absolue est ainsi aussi absurde que l'indépendance absolue, elle est même plus absurde encore, car l'absolue indépendance peut prendre un sens intelligible en réduisant l'être absolument indépendant à la possibilité abstraite de l'être. On voit donc qu'il faut refuser l'existence au monde ou lui attribuer un certain degré d'action causale, nier l'existence de Dieu ou lui refuser une inintelligible et absurde liberté. Les deux conceptions opposées sont donc fausses toutes les deux. Il est également faux de dire : l'indépendance est absolue, et : la dépendance est absolue; il s'ensuit donc qu'il y a partout un mélange de dépendance et d'indépendance, de déterminisme et de liberté.

D'où résultait donc l'antinomie que nous discutons? De ce que dans la thèse on considère toutes choses du point de vue de l'effet et dans l'antithèse du point de vue de la cause. Tous les effets sont déterminés, toutes les causes sont libres. La notion pure de l'effet se confond avec celle de détermination, la notion pure de la cause avec celle d'indépendance. Mais dans la réalité des choses peut-il y avoir une cause sans un effet, un effet sans une cause? Bien plus, n'y a-t-il pas entre tous les êtres une réciprocité d'action? L'être qui est agi ne réagit-il point à son tour sur celui-là même qui agit sur lui? Il n'y a pas un seul

événement de l'univers où la cause ne soit effet en même temps que cause et effet de cela même dont elle est cause. L'ouvrier en même temps qu'il travaille subit la résistance de la matière sur laquelle il agit. La réciprocité d'action est donc la loi du monde et toutes les choses y sont en partie causes et en partie effets, c'est-à-dire qu'elles ont toutes une part de dépendance et d'indépendance.

Tout cela n'est pas difficile à accorder quand il ne s'agit que du monde, mais en est-il de même quand on met le monde en face de Dieu? Il n'y a plus ici réciprocité d'action. Le monde est un effet dont Dieu est la cause. Par le fait même qu'il est effet, n'est-il pas déterminé tout entier? — Ceci revient à se demander si le monde a une existence réelle, s'il est distinct de Dieu; s'il a une existence véritable, il a aussi une indépendance proportionnée à sa causalité. S'il n'a aucune indépendance, il n'a non plus aucune existence. Or, il semble bien que le monde ait quelque existence. Il suffit d'ailleurs à notre dessein de montrer que le principe de causalité nous pousse à former l'idée d'une indépendance absolue en poussant à l'absolu le concept de cause et l'idée d'une dépendance absolue en poussant à l'absolu le concept d'effet. Mais le remède aux contradictions sort du principe lui-même, car s'il n'y a pas

d'effet sans cause il n'y a pas non plus de cause sans effet. Le principe nous pousse donc à affirmer l'existence des deux termes. La cause sans effet ne serait pas cause; l'effet sans la cause ne serait pas; si le dépendant existe, il y a quelque chose dont il dépend. Mais un être absolu ne pourrait-il pas être sans rien produire? C'est ici une autre question et qui ne relève pas de notre sujet. Nous constatons dans le monde des effets et le principe de causalité nous a poussés à en rechercher la cause, il nous a poussés à concevoir cette cause comme un être indépendant de tout autre. Cet être aurait pu peut-être ne point causer, mais il l'a fait, et cela seul nous intéresse.

Ainsi ce qui existe ce n'est pas la cause isolée ni l'effet seul, c'est la causalité, la production de l'effet par la cause. La cause n'est plus cause dès qu'on la met à part de l'effet, l'effet n'est plus effet quand on le considère à part de la cause. La cause est ce qui fait, l'effet n'est pas ce qui a été fait (*quod factum est*), mais ce qui est fait, ce qui devient (*quod fit*). Il y a ainsi dans la réalité entre l'effet et la cause une liaison intime qui empêche de les séparer. La question alors de la liberté et de la nécessité se pose non par rapport à la cause isolée ou à l'effet isolé, mais par rapport à la causalité, à la liaison de la cause et de l'effet. Cette liaison est-elle libre ou bien est-

elle nécessaire? Voilà, ce nous semble, la vraie question. Telle qu'on la pose d'ordinaire, la question de la nécessité et de la liberté est d'avance résolue et ne peut avoir aucun intérêt pour l'explication de la réalité des choses, puisque dans la réalité il n'y a pas de cause sans effet ni d'effet sans cause, puisque aucun être n'existe qui ne soit en relation avec les autres par la causalité. Dieu même ne nous est connu qu'à titre de cause causante. C'est donc la causalité qui existe dans le monde, non la cause séparée de l'effet ni l'effet séparé de la cause. La question que doit résoudre la métaphysique est celle-ci : La causalité est-elle libre ou est-elle nécessaire?

Nous n'avons pas qualité pour répondre.

Nous avions seulement à montrer les conséquences tant logiques qu'ontologiques du principe de causalité. Nous n'avons plus maintenant qu'à chercher l'essentielle nature de cette causalité.

CHAPITRE III

NATURE DE LA CAUSALITÉ

Nous avons l'idée de production. Comment nous représentons-nous cette idée? — Un auteur écrit et les mots s'alignent à la suite les uns des autres, noirs sur la page blanche, ne semble-t-il pas que quelque chose passe de l'auteur sur la page et ne dit-on pas que l'auteur s'est exprimé dans son livre et y a laissé quelque chose de lui-même? De même le menuisier qui fait une table semble avoir fait passer quelque chose de son être dans l'assemblage de morceaux de bois qui forme cette table. En général enfin, un corps en mouvement quelconque n'ébranle et ne meut un autre corps qu'en perdant lui-même tout ou partie de son mouvement, de sorte qu'il semble bien que le mouvement perdu par le corps moteur a passé dans le corps dont il produit le mouvement. Prenons une série de billes d'ivoire égales et en

contact *a b c d e f* (fig. 1). Si je laisse retomber la bille *f*, son mouvement cesse tout à coup et la bille *a* va aussitôt en *a'*, sans que bougent les billes *b c d e*, exécutant ainsi un écart égal à celui de la bille *f*. Il y a eu évidemment là perte de mouvement de la part de *f*, reproduction en *a*,

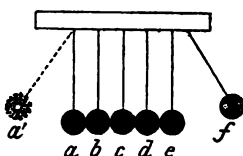


Fig. 1.

par delà l'immobilité de *b c d e*, du mouvement perdu par *f*. Ne dirait-on pas d'un fleuve qui se perd un instant sous terre pour reprendre plus loin son cours sous le ciel? En vertu d'une comparaison instinctive de ce genre, nous sommes portés à croire que ce mouvement a passé à travers les billes immobiles pour se manifester en *a a'*.

Aussi l'ancienne philosophie admettait-elle que la causalité efficiente résidait dans un influx physique, une sorte d'écoulement de la cause dans l'effet (*influxus*) et disait-elle par suite que la cause efficiente était transitive, qu'elle passait dans son effet (*transit in effectum*). Il est incontestable, on vient de le voir, que c'est bien

sous cette forme transitive que nous nous sentons portés à nous représenter la causalité. Cette représentation correspond-elle à la vérité ou n'est-elle qu'une image tirée de nos représentations sensibles qui nous voile en le matérialisant le vrai concept de causalité? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

I

Critique de la transitivité.

Les choses entre lesquelles la causalité peut s'exercer ne peuvent être que de deux sortes, matérielles ou immatérielles, corps ou esprits. Il ne peut donc y avoir que trois sortes de relations causales : 1° les relations entre deux esprits; 2° les relations d'esprit à corps ou de corps à esprit; 3° les relations entre deux corps. Voyons si nous pouvons découvrir la transitivité dans ces trois sortes de relations.

1° Si la relation causale entre deux esprits était une transitivité, l'esprit cause ferait passer dans l'esprit effet une partie de lui-même. Or, un esprit est par définition un être simple, un, « c'est-à-dire sans parties ». Par conséquent l'esprit cause ne pourrait sans contradiction faire passer dans

l'esprit effet une partie de lui-même, et de même l'esprit effet ne pourrait sans contradiction recevoir en lui une partie de l'esprit cause [1]. Il n'y a donc point de transitivité causale d'un esprit à un autre esprit.

2° Il n'y en a pas davantage d'un esprit à un corps ou d'un corps à un esprit. Dans le premier cas, l'esprit cause ferait passer dans le corps une partie de lui-même, ce qui est absurde, en vertu de la démonstration précédente; dans le second cas, l'esprit recevrait en lui-même une partie du corps cause, ce qui est également absurde, en vertu de la même démonstration.

3° La transitivité causale peut-elle mieux s'exercer dans les relations de corps à corps? — Toutes les modifications produites dans les corps peuvent se ramener à des altérations intérieures de leur substance, ou à des déplacements extérieurs de certaines de leurs parties vis-à-vis des autres ou même de leur masse totale par rapport aux autres corps : l'oxygène en contact avec le fer produit un oxyde de fer, la rouille; il y a là une altération apportée à la substance même du fer. Un boulet de canon est chassé hors de la pièce par l'expansion brusque des gaz enflammés, la substance du boulet n'a pas changé, ses molé-

1. Leibnitz, *Monad.*, § 7.

cules ont seulement subi un déplacement les unes par rapport aux autres par l'effet des rayures de la pièce et sa masse tout entière subit un déplacement par rapport aux objets stables environnants.

Le premier cas se ramène au second. En effet la substance d'un corps ne peut être chimiquement altérée par un autre corps qu'à la condition que ces deux substances s'unissent et se pénètrent mutuellement et les chimistes nous montrent que la combinaison n'est en dernière analyse qu'une juxtaposition de portions infinitésimales ou atomes des substances composantes. Or, cette juxtaposition de parties n'est autre chose que le résultat du mouvement de ces parties et par conséquent se ramène au mouvement. Dans la rouille l'oxygène et le fer subsistent encore, et ils subsistent purs, seulement unis l'un à l'autre, et les effets produits par leur union diffèrent sensiblement des effets produits séparément par l'un et par l'autre. Il n'y a donc pas transitivité d'une substance dans l'autre, il y a association, combinaison même, mais non pas véritablement altération. L'oxygène reste oxygène, le fer reste fer et la preuve, c'est qu'on peut les retrouver.

Reste donc le second cas. Le mouvement d'un corps peut-il passer dans un autre corps? Nous avons vu que c'était là l'hypothèse suggérée naturellement par les apparences. Pour que le mou-

vement passe ainsi d'un corps à l'autre, il faut que le mouvement puisse se communiquer. Comment le mouvement se communique-t-il d'un corps à un autre corps? Ici nous nous trouvons en présence de deux hypothèses : l'action à distance ou l'action au contact. De deux choses l'une en effet : ou les corps se touchent ou ils ne se touchent pas. Quand les corps se touchent, ils peuvent se communiquer le mouvement par le contact; quand ils ne se touchent pas, ils ne peuvent le transmettre qu'à distance.

Examinons les deux hypothèses, la première d'abord, l'hypothèse du contact. Deux choses sont possibles : ou les particules corporelles qui se touchent se confondent, c'est-à-dire sont l'une et l'autre dans des relations géométriques identiques par rapport aux corps environnants ou elles ne se confondent pas et restent distinctes. Dans

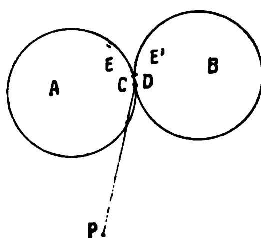


Fig. 2.

le premier cas, soient deux corps (fig. 2), deux sphères A et B qui se touchent, les molécules

C et D en contact sont toutes les deux dans des relations identiques avec les autres molécules et avec les autres corps, de sorte que d'un point quelconque P on ne pourra mener à la fois à C et à D qu'une seule ligne droite. Mais les molécules D et C, dans notre hypothèse, sont en contact elles-mêmes avec les molécules voisines E, E′ et par conséquent se confondent avec elles; par le point P on ne pourra donc mener qu'une seule ligne droite à D, à C, à E et à E′. De même de proche en proche pour toutes les molécules contiguës, et non seulement dans nos deux sphères, mais dans l'univers entier, de sorte que l'univers devra se réduire à un point. Ainsi, dans ce premier cas, la transitivité causale est impossible, car dans le point géométrique il n'y a plus aucune distinction, puisque les parties ont disparu, il ne peut par conséquent plus y avoir de causalité d'aucune sorte, moins encore de transitivité.

Reste le second cas. Deux corps se touchent et leurs points en contact restent distincts, c'est-à-dire ont des relations géométriques différentes avec les autres points du système et de l'univers. On peut alors d'un point P quelconque extérieur (fig. 3) mener deux lignes différentes aux points C et D en contact. Si l'on choisit, par exemple, le point P de façon à ce que la ligne P C D soit une droite, cette ligne devra être composée de

deux lignes P C + C D et il ne sera pas possible que P C = P D. Il y aura donc sur la ligne P D une partie infinitésimale, si l'on veut, mais réelle, qui exprimera la distinction de C et de D. Or, cet élément linéaire C D, s'il est réel, implique une

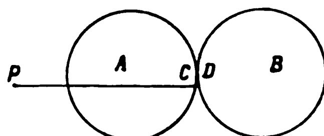


Fig. 3.

distance. Donc D ne peut toucher C sans se confondre avec lui. S'il ne se confond pas avec lui, il ne le touche pas et l'action ne s'exerce plus au contact, mais à distance.

L'hypothèse de l'action à distance a dû être suggérée par les phénomènes d'attraction et en particulier par l'expérience de l'attraction magnétique. Si on place un morceau de fer à une distance assez rapprochée d'un aimant on voit ce morceau de fer sauter sur l'aimant quand l'aimant reste immobile, ou suivre les mouvements de l'aimant quand celui-ci change lentement de position. Il semble bien qu'il y ait là une action exercée à distance par l'aimant sur le fer. — L'ancienne métaphysique a souvent tenté de prouver qu'une action de cette nature est impossible, absurde. Il faut, en effet, pour qu'il y ait action

à distance qu'un corps A qui, par hypothèse, est hors de B, agisse en B. Or, n'est-il pas manifestement absurde de dire : A n'est pas en B, et en même temps agit en B, c'est-à-dire est agissant en B? — De là les anciens métaphysiciens concluaient qu'un corps ne peut agir là où il n'est pas. C'était pour eux une sorte d'axiome dérivé d'une application directe du principe d'identité.

Mais on peut contester la validité de ce raisonnement. Que dit-il en effet? Que le corps est là où il agit, ou bien qu'il agit là où il est. Il est clair que, pour agir quelque part, il faut y être d'une manière quelconque; mais rien ne prouve que l'action d'un corps soit attachée à la propriété d'occuper un certain espace et que la sphère de cette action soit limitée à la portion de l'espace qu'occupe le corps. C'est là justement ce que conteste l'hypothèse de l'action à distance. On ne peut donc combattre cette hypothèse qu'en la supposant fausse d'avance, ce qui est une pétition de principe.

Que si l'on demande maintenant comment le corps A peut être en B autrement que dans un espace et comment l'espace B peut renfermer à la fois le corps A et le corps B, c'est ce qui sans doute n'est pas explicable; mais nous venons de voir que l'hypothèse du contact n'est pas plus satisfaisante. L'hypothèse du contact nécessite le

concept d'espace et renferme une contradiction; l'hypothèse de l'action à distance renferme aussi une contradiction si l'on y fait entrer le concept d'espace, mais ce concept n'est pas nécessaire à la représentation de l'hypothèse, à la condition qu'on fasse disparaître de l'expression la présomption spatiale qu'impliquent les mots *à distance*. Il faudra parler alors d'action extérieure, d'action du dehors et non d'action à distance. Deux êtres distincts immatériels, inétendus par conséquent, sont extérieurs l'un à l'autre et ne sont cependant pas dans l'espace. Quand nous disons qu'ils doivent être quelque part ou qu'ils sont distants l'un de l'autre, ce sont façons matérielles de parler qui ne leur conviennent point. L'hypothèse de l'action à distance ou par le dehors n'est donc pas absurde, pourvu qu'on ne fasse pas de l'étendue une propriété essentielle de la substance des corps.

Mais, si la substanee des corps est inétendue, elle ne diffère pas essentiellement de la substance des esprits. Or, nous avons vu que la communication des esprits entre eux est impossible à représenter, puisque les esprits étant simples ne peuvent rien perdre ni rien recevoir.

En quoi peut-être le génie de Leibnitz se laissait tromper encore par des images matérielles, car un esprit sans doute ne lance pas hors de lui

des parcelles de lui-même ni ne reçoit du dehors des parcelles d'autres esprits; mais ne sont-ce pas là des façons matérielles de s'exprimer? L'esprit ne se sent-il pas produire lui-même certaines modalités de son être et ne sent-il pas qu'il en subit d'autres? Sa simplicité est-elle altérée par ces modalités nouvelles? Je lis, je réfléchis, je jouis, je souffre, ne suis-je pas toujours moi? Pourquoi la causalité ne pourrait-elle se produire qu'à la condition d'introduire une partie d'un être dans un autre être? C'est dans le monde des corps que les choses paraissent se passer ainsi. Mais pourquoi la causalité réelle serait-elle liée au sort de la causalité matérielle? Ainsi les arguments de Leibnitz nous paraissent irréfutables contre la théorie d'une transitivité causale, mais ne prouvent rien contre une causalité qui, pour n'être point transitive, ne serait pas moins efficace.

II

Analyse de la causalité intérieure.

Pour savoir s'il existe une telle causalité, il faut revenir à l'observation de la seule causalité que nous connaissions directement, à la nôtre propre. Pour cela étudions un acte dont le principe et le

terme se trouvent en nous. Nous aurons ainsi le procès achevé de la causalité et nous pourrons voir la nature du lien qui unit la cause à l'effet.

J'ai en ce moment diverses sensations de la vue. Je vois le tapis, la lampe, l'encrier et, sur un coin du tapis, plusieurs taches rondes, l'une rouge, l'autre bleue, l'autre blanche, l'autre verte. Je reconnais ces taches pour des pains à cacheter et je me demande combien il y en a. — Je reprends l'énumération de tout à l'heure, et je dis : un rouge et un bleu, cela fait deux; un blanc, trois; un vert, quatre : il y a sur la table quatre pains à cacheter. Le jugement est un effet que je me suis senti produire; j'ai senti l'effort de ma pensée, ma causalité s'est exercée. Comment s'est-elle exercée? Y a-t-il eu passage de mes pensées antérieures dans la pensée actuelle pour la former? Non, il y a une continuité de pensée, un passage des premières aux dernières sans que les premières soient altérées dans leur nature essentielle, sans que les dernières contiennent véritablement les premières. Si je pose de même que *tous les hommes sont mortels* et que *Pierre est un homme*, je m'oblige moi-même à former cet autre jugement à savoir que *Pierre est mortel*. La causalité est ici évidente, elle part d'un assemblage de pensées et produit une nouvelle pensée.

En quoi l'apparition de cette pensée nouvelle a-t-elle altéré les pensées premières? Elles sont peut-être moins présentes à la conscience, mais l'esprit peut toujours les rappeler, elles auront la même force et la même vérité.

Pourquoi les choses se passeraient-elles autrement quand nous produisons des actes dont les effets doivent se dérouler hors de nous? Que sentons-nous? Notre production causale jusqu'au moment où l'effet n'est plus en nous; après cela, nous ne sentons plus rien, s'ensuit-il que les conséquences de notre acte n'existent plus? Qui oserait le soutenir? Comment notre être produit-il une modification dans un autre? L'expérience ne nous le dit pas, mais, de ce qu'on ignore le comment d'une chose, il ne s'ensuit pas qu'on ait le droit d'en nier l'existence.

D'ailleurs nous sentons aussi en nous des effets dont nous ne sommes pas les causes. Dirai-je que la lumière que je vois a sa cause en moi ou refuserai-je une cause à ma sensation? Et, si je lui accorde une cause, qu'importe que la cause que je lui attribue soit un être extérieur à moi dont le mode d'action m'est inconnu, ou une modalité inconnue de mon être propre dont le mode d'action ne me serait pas moins inconnu, selon l'hypothèse de Leibnitz? En quoi une modalité inconnue de mon être m'est-elle moins étrangère

qu'un être extérieur? L'inconnu n'est-il pas le véritable étranger et le connu ne devient-il pas au contraire une portion de notre être? Ainsi, dans certains cas, nous expérimentons en nous-mêmes un procès complet de causalité; d'autres fois nous nous sentons produire et nous n'atteignons pas le terme de notre action; d'autres fois enfin nous sentons en nous se produire des effets dont la cause est extérieure. La causalité peut donc être réelle sans être transitive; elle peut être efficace, nous savons par nous-mêmes qu'elle l'est; mais le comment de son efficacité est peut-être inintelligible.

Pénétrons cependant plus avant et, analysant maintenant la causalité pour y découvrir la cause et l'effet, cherchons dans cette analyse quelques vérités qui nous fourniront peut-être des lumières sur la question.

Nous avons dit que la causalité véritable, la seule que nous connussions directement, est la causalité de la pensée. Or, comment la pensée cause-t-elle? Toute pensée, si abstraite qu'elle paraisse, par le fait même qu'elle est liée à un schème imaginatif, contient des éléments moteurs, nous l'avons déjà vu dans le chapitre premier. Toute pensée est cause, désir, effort. Toute pensée est ainsi la cause efficiente d'un mouvement ébauché ou réalisé. Comment produit-elle

cet effet? Par le fait même, par exemple, que je pense au cercle, l'image visuelle d'une ligne circulaire enfermant un espace accompagne ma pensée; cette image est liée aux mouvements du globe oculaire, lesquels sont liés à la fois par la nature et par l'habitude à des mouvements de mon bras et de ma main; donc la pensée du cercle cause, produit des mouvements musculaires déterminés. Comment cela se fait-il? La pensée du cercle est la représentation totale des conditions mathématiques de sa réalisation; à cette pensée est liée l'image visuelle, qui à son tour est la représentation totale d'un cercle réel; les mouvements musculaires qu'excite l'image sont au contraire distincts les uns des autres, ce sont les éléments qui peuvent servir à former le cercle. La pensée ici est donc la représentation d'un tout et son efficacité causale produit les parties de ce tout. Cette pensée du cercle pourra, sans changer de nature, produire bien des cercles différents, selon les images qui serviront de schème à cette pensée, selon les associations de l'image avec les mouvements; ce que la pensée du cercle cause par elle-même, ce n'est pas tel ou tel cercle, c'est le cercle; la pensée du cercle n'est pas diminuée après la production du cercle, elle n'est pas non plus augmentée, elle n'est altérée en rien. Ainsi donc d'une part la pensée du cercle est la loi même

du cercle et elle produit la règle selon laquelle les mouvements se réalisent successivement; d'autre part elle ne change point en causant, nous l'avons déjà remarqué.

Mais cette pensée elle-même, où nous avons trouvé l'expérience directe d'une causalité, est-elle purement cause ou est-elle elle-même effet La réponse n'est pas douteuse. Que serait une pensée sans un esprit qui la pose et la produise En attribuant une causalité à la pensée, nous parlions d'une façon impropre peut-être, mais le lecteur ne s'y est pas trompé et il a, comme nous-même, attribué cette causalité au moi pensant, désirant, s'efforçant et voulant. La pensée n'existe que si je pense. Mais si, d'un côté, la pensée ne peut exister sans un sujet qui pense, d'un autre côté, le *moi* ne peut se représenter en l'absence de toute pensée. Je suis un être dont la nature est de penser. On peut cependant distinguer dans le moi la manière dont on le conçoit et l'acte même qui forme son essence et sa vie substantielle. Toutes les fois que je me repré sente à moi-même, je me sens penser et pens est inséparable de mon être. Mais les pensé à l'aide desquelles je me pense peuvent diffé beaucoup les unes des autres et cepend la conception essentielle que j'ai de moi-m ne variera pas. Ces pensées ne joueraient-

pas dès lors vis-à-vis de l'idée du moi le rôle que jouent les images appelées schèmes vis-à-vis des idées pures? — Dans toutes ces pensées en effet il y a des éléments divers et quelque chose de commun. Les éléments qui diffèrent de pensée à pensée sont multiples et fournis par la sensation; ce qui se retrouve dans toute pensée est l'unification, la liaison des éléments multiples. Or, nous l'avons vu, en vertu du principe de causalité, cette unification du multiple doit avoir une cause. Cette cause est l'acte essentiel de l'esprit, mais elle échappe à la conscience et ne se découvre que par un raisonnement. Nous nous sentons sans doute penser quand nous sommes attentifs, quand se déploie notre effort mental; mais c'est la causalité que nous sentons, l'action de la cause et par conséquent son effet, mais non son acte essentiel. L'effort n'est qu'un effet, mais un effet qui transmet et prolonge l'action causale; aussi nous fournit-il la seule expérience directe de la causalité, la seule liaison où nous puissions saisir la détermination du conséquent par un antécédent. Mais si l'effort nous donne la causalité, il ne nous donne pas la cause pure et sans mélange, il ne nous donne qu'une image et comme une ombre de la cause. Il en est le schème, le symbole, aussi nous représentons-nous toutes les causes comme déployant de la force, comme s'efforçant, et nous

avons vu que c'est d'après l'effort que la science positive se représente toutes les causes du mouvement. C'est en vertu d'un anthropomorphisme du même genre que les enfants et les sauvages attribuent une volonté au vent, à la feuille ou à la mer.

Et il ne serait pas étonnant que la philosophie moderne, en voulant ainsi assimiler la cause à l'effort, le concept pur au schème qui le symbolise et le représente, eût commis une erreur analogue à celle que commet l'empirisme quand il confond le concept intellectuel de l'espace, par exemple, avec l'image étendue qui forme le schème de ce concept.

Il faut donc, par delà les pensées singulières, trouver une cause commune de ces pensées. Cette cause unifie le multiple; son acte essentiel, son énergie propre consiste donc dans l'unification du multiple. Cet acte est la loi même selon laquelle cette cause agit et cette loi se retrouve dans la pensée toute formée, seulement elle ne s'y retrouve pas de la même façon; l'unification, qui dans l'esprit est un acte producteur, c'est-à-dire une cause, est dans la pensée une action produite, c'est-à-dire un effet. D'un autre côté l'acte causal de l'esprit est sans cesse identique à lui-même; qu'il produise ou qu'il ne produise pas, il n'augmente ni ne diminue; l'âme est vraiment un moteur et un

moteur immobile. Ainsi ici encore, comme dans la pensée même lorsque nous la considérons comme cause, nous trouvons que: 1° la cause est une loi selon laquelle l'effet se produit; 2° que cette loi est un acte immobile et immuable. C'est ce que les scolastiques exprimaient dans ces formules qui dérivent de la philosophie d'Aristote : *Agens agit simile sibi*, et : *Quod agit semper idem est.*

Il suit aussi de ces considérations une confirmation nouvelle des analyses de Hume : la cause ne peut être découverte par analyse dans l'effet; elle est par conséquent transcendante et non immanente, ce que les scolastiques exprimaient encore d'après Aristote dans cette formule : *Omne quod movetur ab alio movetur.*

III

Différentes espèces de causes.

Voici donc ce qu'est l'effet : il est un changement, un mobile devenir; ce mouvement s'opère suivant une loi, cette loi montre à l'œuvre le *modus operandi* de la cause; nous pouvons donc légitimement attribuer à la cause, mais d'une façon transcendante, une loi semblable — nous ne

disons pas identique — de son acte. Cet acte, de sa nature, est toujours identique à lui-même. Ainsi l'effet est changé selon une loi, la cause produit donc, sans changer elle-même, ce changement dans l'effet selon une loi semblable à celle que manifeste l'effet. Dans la marche en bataille d'une armée nous trouvons la pensée ordonnatrice du général ou du ministre qui, sans sortir de son cabinet, a mis ces masses d'hommes en mouvement.

Par conséquent une chose ne produit, ne cause que par ce qu'elle possède en elle-même d'immobile et de fixé. Tant qu'elle change, elle est effet en tout ce en quoi elle change. C'est par ses qualités durables et persistantes qu'elle peut à son tour produire des changements dont elle sera vraiment cause. Il n'y a donc que les êtres substantiels qui puissent produire.

Mais, d'autre part, la cause doit être la loi selon laquelle l'effet est produit; or, si cette loi vient entièrement à l'être d'un autre que lui, il est clair que ce second être sera la vraie cause et que le premier ne sera qu'un moyen et un intermédiaire. Ainsi le curare paralyse les nerfs moteurs, mais la loi selon laquelle il agit n'est certainement pas son œuvre, il l'a reçue toute faite, il est donc un simple agent de transmission et non une cause. Si l'on veut maintenant chercher quels sont les êtres

qui possèdent avec une durée persistante la loi selon laquelle leurs effets peuvent se produire, on verra que ce sont ceux-là seulement qui participent à la pensée. En dehors de l'effet, la loi selon laquelle les changements se produisent ne peut exister dans un être que comme un modèle, un exemple que l'effet doit reproduire. Or, où trouvons-nous des modèles et des exemples sinon dans les représentations intellectuelles? Seul un être qui pense peut se représenter une forme qui servira de modèle à la forme qui se réalisera plus tard dans l'effet. Seuls le sculpteur et l'architecte possèdent le modèle de la statue ou le plan de l'édifice; aussi sont-ils seuls des causes efficientes, les ouvriers qui travaillent aveuglément sur les indications du maître ne sont que des manœuvres. Si l'on se demande de même quelle est la véritable cause qui fait marcher un train, on n'hésitera pas à la voir dans le mécanicien et à ne trouver dans la locomotive qu'un instrument.

Ainsi la cause efficiente n'est telle que si elle pense et son effet extérieur à elle doit se modeler sur sa pensée. Si l'on isole la pensée de l'acte pensant et qu'on attribue à cette pensée ainsi isolée une causalité, on aura la conception de la cause formelle; si l'on isole dans l'effet la règle selon laquelle il se produit, on aura la forme. Mais il est bien clair que ce sont là des abstractions.

Que pourrait être la cause formelle, la représentation de la loi selon laquelle l'effet sera produit, en dehors de l'esprit et en dehors de l'acte par lequel l'esprit pose cette représentation? — La cause formelle est donc un aspect et un aspect seulement de la cause efficiente.

La distinction que l'on a essayé d'établir entre la cause efficiente et la cause finale n'a pas plus de réalité. Comment en effet l'esprit agit-il? En posant des représentations d'ensemble dans lesquelles sont enfermées des parties. L'analyse de l'ensemble conduit la pensée à la représentation des parties; chacune de ces représentations partielles cause sa réalisation, et la représentation totale finit par causer l'ensemble par les parties. Du point de vue extérieur, ce sont les parties qui causent l'ensemble; du point de vue intérieur, le seul vrai, c'est l'ensemble qui cause les parties. Ainsi la pensée de la montre conditionne la fabrication des rouages, et les rouages constituent la montre. Ainsi encore la pensée de la santé conditionne tous les pas d'une promenade et chaque pas contribue à produire la santé.

Si en effet c'est la pensée qui est la causalité efficiente véritable et que la pensée se confonde avec la représentation de l'ensemble, comment distinguer réellement la cause efficiente de la cause finale, puisque, selon la définition très juste de

Kant, il y a causalité finale là où un ensemble se subordonne ses parties? Enlever à la cause efficiente la pensée, ne serait-ce pas lui enlever son efficace et la détruire? Ce qu'on appelle cause efficiente n'est donc qu'une partie de l'effet; ce qu'on appelle cause finale sera donc mieux défini : une cause efficiente pensante, une pensée efficace. Analysons en effet avec soin un acte où se retrouve une finalité évidente. Je veux ouvrir la porte et je l'ouvre. Qu'y a-t-il dans cet acte? 1° l'idée d'ouvrir la porte; 2° l'idée des moyens pour réaliser cette fin (tourner le bouton, mouvoir le bras, marcher, se lever); 3° la réalisation des moyens, je me lève, je marche, je remue le bras, le bouton tourne, et 4° enfin la porte s'ouvre. Nous trouvons donc dans cet acte quatre moments : 1° la représentation de la fin; 2° la représentation des moyens en commençant par les plus rapprochés de la fin; 3° la réalisation des moyens dans l'ordre inverse de leur représentation; 4° la réalisation de la fin. Ainsi que l'a remarqué Hartmann après les scolastiques, l'ordre de réalisation est inverse de l'ordre de représentation. — On voit par là qu'on ne peut pas dire, comme on l'a dit trop souvent, que la cause finale est l'effet de son effet. La fin qui est effet n'est pas du tout la même chose que la fin qui est cause. L'effet final est un mouvement, un dernier résultat qui s'explique par tous ses anté-

cédents; au contraire l'idée cause ne s'explique par aucun de ses conséquents et si elle-même peut s'expliquer par des antécédents, ce n'est plus à titre de cause, mais d'effet. Il n'y a donc ici qu'un ordre de succession, de détermination des conséquents par les antécédents où le premier antécédent est une idée et une pensée. Mais n'est-il pas reconnu et admis par tous que l'ordre de détermination des conséquents par les antécédents est l'ordre même de la causalité efficiente?

Ce n'est donc qu'en apparence et dans le monde de la matière que le but est effet et fin; dans la réalité de la pensée le but est cause et principe. La pensée de l'ensemble est antérieure à la pensée des parties et cause cette dernière; elle est donc à la fois antérieure et productrice. Ce n'est donc que si on sépare le monde du mouvement du monde de la pensée qu'on peut établir une distinction réelle entre la cause efficiente et la cause finale. Mais si l'on unit les deux mondes, c'est-à-dire si l'on envisage la réalité des choses, on doit dire, si l'on réserve le nom de cause efficiente à ce qui est antérieur et d'effet à ce qui est postérieur, que la pensée du tout ou de l'ensemble est la véritable cause productrice des moyens ou des parties. Il n'y a donc qu'une seule sorte de causalité, la causalité

efficiente, laquelle est une pensée et la finale s'y ramène.

On a, croyons-nous, trop insisté sur la réduction de l'efficience à la finalité ; on a nié en quelque sorte le mécanisme pour l'absorber dans la finalité, on a ainsi creusé entre la métaphysique et la science positive un fossé infranchissable ; il nous semble au contraire qu'il faut reconnaître que c'est le mécanisme des causes efficientes qui est la forme véritable de tous les événements, mais que ce mécanisme est idéal et dépend d'une première pensée. De même que Claude Bernard admet un déterminisme supérieur, nous croyons qu'il faut admettre un mécanisme supérieur. L'ordre des causes efficientes est le seul qui existe et il n'y en a pas un autre entièrement différent qui mérite d'être appelé l'ordre des causes finales.

C'est bien d'ailleurs ce que voulaient dire même les penseurs qui ont appelé la cause finale *causa causarum*. Dire avec Aristote que le premier désirable meut tout le reste, c'est évidemment dire que la pensée du désirable fait naître après elle l'idée des mouvements nécessaires pour l'atteindre, puis la réalisation de ces mouvements, et enfin la possession du désirable. De même dire avec Leibnitz que le Bien est la cause suprême de toutes choses et même des décrets

divins, c'est reconnaître que l'idée, la représentation du Bien donne le premier branle à toute la suite des choses; mais comment le Bien pourrait-il agir s'il n'était pas représenté et connu? — On objecte l'attrait instinctif de l'animal pour les choses qui affectent agréablement sa sensibilité; mais comment cet attrait peut-il exister, s'il n'y a pas une certaine, très confuse peut-être, mais très réelle, représentation du plaisir? — Partout où l'on trouvera l'action attirante du bien ou du plaisir, partout on trouvera la représentation antérieure de ce bien ou de ce plaisir.

Cette analyse nous montre encore le peu de fondement réel de la distinction entre la cause et la raison. On appelle raison d'un acte tantôt son but total, tantôt les divers éléments idéaux qui entrent dans la représentation du but. On dira, par exemple, que la santé est la raison de la promenade et que les diverses lignes d'un plan architectural sont les raisons des mouvements des maçons. Dans le premier cas la raison n'est autre que la pensée de l'ensemble détachée par abstraction de l'esprit qui la pense; dans le second cas les raisons sont les pensées des parties séparées par abstraction et des autres parties avec lesquelles elles font un tout et de l'esprit qui pense leur assemblage. — Ainsi par abstraction on peut bien distinguer la raison de la cause, mais,

dans la réalité, la séparation ne peut s'opérer. Il n'y a pas de pensée sans un esprit qui pense, ni de parties sans un ensemble dont elles sont les parties.

La pensée qui pose un ensemble détermine par là même les parties, leur nombre, leurs relations réciproques et leur rapport à l'ensemble; donc par le fait même que l'ensemble est posé il est représenté comme la loi selon laquelle les parties sont causées par rapport à lui. — Poser l'action d'écrire c'est se représenter un certain nombre d'actes élémentaires dans un ordre déterminé, prendre du papier, une plume, de l'encre et exécuter certains mouvements des doigts, de la main et de l'avant-bras. C'est l'acte par lequel nous posons cette représentation d'ensemble qui nous paraît par excellence l'acte causal efficace.

Mais on pourrait dire, comme l'a fait de tout temps le mécanisme nominaliste, que la loi n'est qu'un rapport saisi par l'esprit, que ce rapport n'existe que par les termes, et qu'ainsi bien loin que ce soit la loi qui explique les éléments, ce sont au contraire les éléments qui expliquent l'existence de la loi; nous pouvons répondre que sans doute le rapport ne peut se concevoir sans les termes, mais que les termes ne peuvent non plus se concevoir sans leur rapport. Comment concevoir un être quelconque autrement que comme

un groupe de qualités et qu'est-ce qui nous paraît le plus essentiel dans un être, les qualités ou leur groupement? C'est évidemment ce dernier. On voit en effet aisément que l'existence n'est pas liée à la présence de telle ou telle qualité particulière, aucune qualité, si essentielle qu'elle soit, ne paraît absolument indispensable, l'être serait autre, mais il y aurait encore un être. Qu'on vienne au contraire à faire disparaître l'idée d'une liaison entre les qualités et aussitôt aucun être n'existe plus. Pourquoi cela? Parce que ni l'expérience ne nous donne, ni la raison ne nous permet de concevoir directement un être absolument simple, absolument un, sans aucun assemblage de qualités. C'est justement la conception de cette différence entre les qualités et la loi de leur assemblage qui a donné naissance à la vieille idole de la substance séparée des attributs. Aux yeux donc de la raison, ce qui est antérieur, d'une antériorité logique sans doute et non chronologique, puisque le rapport ne peut pas plus exister sans termes que les termes sans rapport, c'est la loi, le rapport nécessaire entre les choses. C'est la loi qui est le principe d'explication des éléments, qui est la raison et la cause de leur assemblage, c'est donc dans l'acte qui pose la loi, dans l'acte pensant, nous pouvons le répéter, que réside la source première des modifications élémentaires

et de leurs effets, c'est dans la constitution de la loi que réside la causalité efficiente, dans la constitution, dis-je, et non dans la représentation.

Mais s'il en est ainsi, il faut que la loi ait une réalité au moins égale à celle des éléments qu'elle unit, car ce qui explique ne doit pas être inférieur à ce qui est expliqué; or, comment la loi peut-elle exister en dehors des éléments qu'elle unit? Dans l'esprit du savant qui constate le rapport entre les éléments elle existe à titre de représentation, mais elle est ici postérieure aux éléments. Pour qu'elle fût antérieure aux éléments, il faudrait donc qu'un esprit se la fût représentée et eût trouvé engagée dans cette représentation la représentation des éléments. C'est ce qui arrive dans tous les desseins humains. La représentation d'un but à atteindre conditionne le choix des moyens et les rapports qu'on établira entre eux. Qu'est-ce alors que la représentation intelligente d'un but sinon la représentation de la loi selon laquelle les moyens seront unis? Puisque donc les lois de la nature sont les causes des phénomènes, il faut que les lois aient été posées par une pensée. C'est sans doute ce que voulait dire le paganisme quand il disait que Zeus lui-même est soumis à la Moira régulatrice, c'est encore ce que veut dire le christianisme quand il affirme

que « rien de ce qui a été fait n'a été fait sans le Verbe ou sans la pensée du Père ».

On comprendra maintenant pourquoi la cause efficiente d'un phénomène est identique à la somme de ses conditions. Les conditions sont des circonstances qui paraissent avoir moins d'efficace que d'autres dans la production des phénomènes. Trop souvent les philosophes ont érigé ces distinctions abstraites en séparations réelles. Le mécanisme matérialiste n'avait pas de peine à montrer que toutes les conditions concouraient à la production de l'effet et dès lors que celle à laquelle les philosophes réservaient le nom de cause n'était qu'une condition sans plus d'efficacité que les autres. D'où il concluait à tort que puisque la cause à laquelle on réservait le nom d'efficiente ne méritait pas ce nom, aucune ne le méritait. Le positivisme est né de cette conviction que nous ne pouvons atteindre que les phénomènes et leurs conditions, jamais les causes. En quoi le positivisme a eu raison en partie parce que en effet quand on connaît les phénomènes et leurs lois on sait tout ce qu'on peut raisonnablement espérer. Seulement il ne faut pas dire qu'on ne connaît pas la cause des phénomènes; en connaissant la loi, c'est la cause même qu'on connaît. Ainsi la métaphysique a le même objet que la science positive, toutes les deux cherchent les lois

causes, seulement la dernière se contente les constater, la seconde veut pénétrer dans timité de leur nature pour saisir jusqu'à r essence. La science constate l'existence des s et de leurs rapports constants, la méta-ysique veut expliquer et ces rapports et leur stance.

Il n'y a donc qu'une sorte de causalité efficiente, causalité de la pensée. La cause efficiente sante est à la fois cause finale et cause for-lle, cause et raison. Les différentes espèces causalité active distinguées par Aristote ne t que des aspects de la causalité efficiente.

IV

Comment la causalité peut devenir intelligible.

Nous pouvons voir maintenant si les considérations qui précèdent nous fournissent quelque lumière pour résoudre la question du comment de la causalité.

Qu'avons-nous trouvé? Un acte causal immuable dans sa pureté contient en lui la loi selon laquelle l'effet sera produit, puis cette loi se réalise dans un sujet préalablement donné. Nous cherchons un intermédiaire qui nous permette

de relier sans discontinuité l'effet à la cause. Or, ni l'expérience extérieure ni les images ordinaires d'influence et de transitivité ne peuvent nous fournir un moyen qui nous permette de passer sans hiatus d'un être à un autre. Hume et Leibnitz ont établi cette vérité et leur critique nous paraît irréfutable. Est-ce à dire que les êtres ne communiquent pas, ce qui revient à dire qu'ils ne causent pas?

Leibnitz le croyait et l'on sait la grandiose hypothèse qu'il a imaginée pour expliquer l'apparence de la communication entre des êtres qui ne communiquent pas. Dieu a établi dans le monde une grande loi selon laquelle toutes les substances, bien que réellement séparées, sont en relations idéales et constantes, de sorte que, par exemple, quand l'une se meut, une autre se déplace aussi, comme si elle était mue par la première. Ce système très intelligible est d'une simplicité séduisante, mais il a un grave défaut. Il dépossède les êtres de toute causalité, ne les dépossède-t-il pas par là même de toute existence réelle? Ces êtres qui ne font rien que paraître faire, qui ne possèdent pas leur causalité apparente, possèdent-ils autre chose que des attributs apparents? Sont-ils des êtres ou des ombres d'être? Leibnitz estimait que les monades avaient une réalité véritable et indépendante de Dieu.

Comment cela est-il possible si elles ne produisent rien? — Car on ne peut pas dire que la monade produit elle-même la loi de développement de ses appétitions et de ses perceptions, cette loi n'est pas différente d'elle-même et on ne peut dire que la monade s'est elle-même produite, c'est Dieu qui l'a créée et elle tient de Dieu avec la loi de sa constitution tout ce qu'elle fait et tout ce qu'elle est ou plutôt tout ce qu'elle paraît faire et tout ce qu'elle paraît être. Ainsi les monades privées de toute causalité sont réduites à de pures apparences. Or, il semble bien que cela soit exagéré.

Si l'on admettait, ce qui était le fond de la pensée de Leibnitz, que Dieu a tenu compte du développement intérieur des monades pour constituer le développement intérieur des autres, que d'ailleurs chaque monade a une influence réelle sur son propre développement, outre les difficultés inhérentes à une telle hypothèse et qu'il n'est pas de notre dessein de discuter, une nouvelle se présenterait : il serait aussi impossible, du point de vue où s'est placé Leibnitz, d'expliquer la communication de la substance identique avec ses attributs et la production d'un état par un état différent que d'expliquer la communication des substances entre elles. D'où vient en effet pour Leibnitz la difficulté? De ce qu'il considère les

êtres comme fermés, comme essentiellement séparés les uns des autres, mais des attributs différents sont-ils moins extérieurs les uns aux autres? Si le contraire nous semble vrai, c'est en vertu d'une habitude sensible, mais il n'est pas besoin du génie critique d'un Hume pour montrer qu'il est intelligiblement aussi difficile de passer d'un morceau de cire mis en boule au même morceau de cire aplati en disque que du mouvement d'une bille à celui d'une autre bille. Ainsi de deux choses l'une : ou Leibnitz a enlevé aux êtres toute existence et il semble bien que ce soit exagéré; ou il accorde aux monades une existence véritable, mais alors elles produisent la succession de leurs attributs, et la communication des attributs différents est aussi difficile à expliquer que celle des substances. — L'hypothèse est donc fausse dans le premier cas et inutile dans le second.

Devons-nous donc renoncer à expliquer d'une façon intelligible le processus par lequel les êtres communiquent entre eux? Mais cependant nous constatons en nous-mêmes la manière dont la causalité se produit. Il est surtout un cas où il semble bien que le nexus causal soit particulièrement intelligible. C'est celui dans lequel la cause est une pensée antérieure et où l'effet est une pensée conséquente. Ce cas se réalise,

nous l'avons vu, dans le raisonnement syllogistique.

Étudions de nouveau cette causalité logique :

A est à B,
B est à C,
Donc A est à C.

Les deux propositions prémisses produisent et causent la conclusion. Où est la causalité efficiente? Quel est l'intermédiaire qui forme la continuité des prémisses à la conclusion? C'est le moyen terme. La pensée moyenne B fait la continuité intelligible qui relie les prémisses à la conclusion. Cela ne veut pas dire que dans la réalité qu'expriment les propositions le moyen terme représente toujours une cause, mais seulement que le moyen terme a une causalité mentale. C'est le sens du fameux ἄιτιον τὸ μέσον d'Aristote. Ainsi dans ces deux exemples suggérés par Aristote [1] :

Les objets couverts d'ombre sont éclipsés;
La lune est couverte d'ombre,
La lune est éclipsée.

Les objets éclipsés sont couverts d'ombre;
La lune est éclipsée,
La lune est couverte d'ombre.

La véritable cause de l'éclipse est « *couvert d'ombre* », cette cause forme le moyen terme du premier syllogisme, tandis qu'elle est au contraire

1. *An. Post.*, II, 2.

conclusion et effet dans le second, mais dans les deux le moyen terme a joué un rôle de cause mentale. Ainsi la causalité, le passage de l'un à l'autre, de la cause à l'effet nous devient intelligible par la causalité du moyen terme de la démonstration.

Or, quelle est l'essence du terme moyen? Il forme la continuité de deux concepts, la loi commune qui les rattache l'un à l'autre ou les exclut l'un de l'autre. Ainsi c'est parce que A est lié à B, que B de son côté est lié à C que nous passons sans discontinuité intelligible de A à C et que nous devons dire : A est à C. Des existences ou des qualités qui ne vont pas les unes sans les autres nous permettent de passer des unes aux autres sans hiatus. Mais il faut pour cela que les existences ou les qualités soient nécessairement liées les unes aux autres pour que les unes étant données nous soyons forcés de poser les autres. Or, cela n'est possible que si une loi les unit. En dehors de la loi il n'y a plus aucune nécessité pour la pensée de passer des prémisses à la conclusion. C'est donc de la loi que le moyen terme tire sa force causale. Le moyen terme n'est cause que parce qu'il manifeste une loi.

Il reste donc établi que nous saisissons en nous une causalité intelligible. Le *modus operandi* de la cause n'est pas seulement imaginé

mais compris. Si donc nous pouvons passer intelligiblement d'une pensée à une pensée différente, pourquoi ne pourrait-il pas y avoir un passage de même nature d'un être à un autre? Que faudrait-il pour cela? Que les êtres fussent unis les uns aux autres par des lois, puisque c'est dans la loi que se trouve le moyen terme. Or, la science nous montre bien que les êtres sont unis par de telles lois.

De même donc que nous expliquons les relations causales entre les pensées d'un même esprit par la loi et le moyen terme qui en résulte, nous pouvons expliquer d'une façon semblable les relations des êtres entre eux. Il n'y a aucune difficulté si nous nous contentons d'une explication pour ainsi dire extérieure. Car un effet n'est pas pour nous autre chose qu'une certaine proposition, sa cause n'est non plus qu'une autre proposition, et le lien qui unit la cause à l'effet est une portion moyenne de la proposition cause et de la proposition effet. Ainsi l'ombre de la terre couvre la lune et une éclipse se produit. L'effet se formule ainsi : La lune est éclipsée, la cause est : l'ombre que projette la terre, la causalité se trouve dans le rapport de l'ombre de la terre avec la lune. Nous avons là un exemple de relation causale parfaitement intelligible et dont nous avons plus haut, d'après Aristote, formulé l'ex-

pression dans un syllogisme. Mais est-ce bien la relation causale réelle entre deux corps que nous avons ainsi comprise? Évidemment non, c'est simplement la relation causale entre deux pensées de notre esprit.

Si l'essence des corps et en général des êtres diffère essentiellement de la pensée, il n'y a pas moyen de savoir comment communiquent les êtres entre eux. Cette communication est totalement inintelligible. Il n'y a aucun moyen qui nous permette de passer de la cause à l'effet ni en général du différent au différent. Si nous commençons par supposer que les êtres sont extérieurs et étrangers les uns aux autres, comment nous sera-t-il possible de franchir la discontinuité que nous aurons établie? Nous ne le pourrons qu'en la négligeant volontairement et en reconnaissant que nous franchissons le fossé sans savoir comment. Ainsi donc si les êtres ne se rattachent pas les uns aux autres par une communauté de nature, il n'est pas possible d'expliquer les relations des êtres entre eux. Le comment de la relation causale est alors inintelligible. Il est, c'est tout ce qu'on en peut dire.

Mais il en est tout autrement si l'on admet entre les êtres une communauté de nature qui permette de passer des uns aux autres par des moyens termes continus, de même que dans nos

représentations nous passons de l'une à l'autre sans hiatus. La séparation des êtres du monde en monades fermées rend inexplicable le nexus causal, se représenter au contraire dans les êtres une communauté d'essence permet de passer de l'un à l'autre sans hiatus. C'est ainsi que fait la science positive pour les rapports des phénomènes matériels, elle suppose entre eux une communauté de nature qui permet l'explication de leurs rapports; elle considère tous les phénomènes comme des modes divers du mouvement et elle peut ainsi passer sans discontinuité d'un mouvement à un mouvement différent et expliquer, par exemple, l'échauffement des rails par le passage d'un train.

Mais la science positive renoncerait à toute explication si elle voulait expliquer comment un être, une substance absolue et fermée par hypothèse, communique avec une autre substance également absolue et fermée.

Pour les esprits, c'est la même chose : si nous en faisons des substances absolues et sans fenêtres, nous ne pourrons jamais expliquer leurs rapports; mais est-il nécessaire de les poser ainsi? Sans doute on ne peut sauter hors de soi et sortir du sujet et l'idéalisme sur ce point a incontestablement raison. Si nous jugeons des choses, ce ne peut jamais être que d'après les modalités de nos pensées. Mais sans sortir de nous ne trou-

vons-nous pas en nous quelque chose qui nous paraît exister aussi dans les représentations motivées que nous nous formons des autres êtres et que nous retrouvons en eux tous? Nous l'avons vu, tous les hommes s'accordent sur certains principes et certaines vérités, tous les êtres de la nature s'accordent pour manifester ces mêmes éternelles vérités. Il semble donc permis d'admettre une communauté de nature rationnelle qui unit les esprits entre eux et la nature aux esprits.

S'il en était ainsi, si la raison et la pensée formaient l'essence commune des êtres, on pourrait alors passer de l'un à l'autre grâce à cette communauté d'essence. C'est ainsi qu'on passe du genre à l'espèce et de l'espèce aux individus, c'est ainsi qu'on passe de la loi aux phénomènes, de la loi de l'attraction par exemple aux lois de la pesanteur, de celles-ci aux lois de Képler, et de celles-ci encore aux mouvements de Saturne ou d'Uranus. — Et que faudrait-il pour se représenter ainsi les êtres? Les concevoir tous comme substantiellement constitués par une loi. La substance se définirait alors : La loi selon laquelle des qualités sont unies, les substances continueraient toutes à différer les unes des autres, mais elles auraient un fondement, une essence commune, toutes seraient des lois. Or, une loi n'est telle que par l'esprit qui la pose et pour l'esprit qui la

pense. Une loi est donc essentiellement une pensée. L'essentielle et commune nature des choses serait donc une pensée. Il n'y aurait plus alors entre les choses que des différences analogues à celles qui séparent les pensées d'un même esprit et la communication entre les substances deviendrait intelligible grâce au moyen terme légal qu'on pourrait intercaler entre elles. La loi serait la suprême raison des choses et leur essence dernière. Ce ne serait pas là d'ailleurs un idéalisme absolu, car les choses auraient une valeur en dehors de notre pensée et en elles-mêmes par l'acte souverain d'une pensée créatrice.

Ainsi donc il faut ou trouver dans les choses une essence commune qui consiste dans la loi ou la pensée, ou déclarer inintelligibles les relations causales.

Et peut-être ne devons-nous pas les regarder comme inintelligibles, peut-être sommes-nous forcés de les considérer au contraire comme la raison supérieure qui explique tout. Qu'est-ce qui fait la vie et le mouvement du monde matériel sinon la causalité? Si donc la causalité est inintelligible, ne faut-il pas renoncer à toute science? Si donc les êtres sont exilés les uns hors des autres, éternellement séparés, on ne peut plus rien expliquer dans le monde, et ce n'est plus l'intelligibilité mais l'inintelligibilité qui devient universelle.

Mais nous sentons au contraire que les choses

se pénètrent les unes les autres grâce à l'élément commun de raison et de pensée qu'elles portent en elles. Les unes ne font que le manifester, les autres le sentent vaguement et confusément; quelques-unes enfin se le représentent et le possèdent. De là naît entre tous les êtres une universelle sympathie, cette sympathie s'accroît à mesure que s'accroissent les ressemblances des êtres; mais les êtres isolés ne sont pas seulement liés comme par une vague et lointaine sympathie, ils doivent s'unir les uns aux autres pour propager la vie dans le monde et la grande pensée qui a tout posé a posé certains êtres qui, pour être formés, ont besoin de l'union d'êtres différents entre eux. Il y a alors entre ces êtres des affinités, des tendances qui les portent à s'unir dans une substance composée. Quand cette tendance arrive à la conscience d'elle-même, elle constitue l'amour. Ici la raison se fait sensible et le cœur a des lumières nouvelles. Celui qui aime véritablement a l'expérience intime de la communication de deux êtres, le moyen terme qui unit l'aimant à l'aimé est en apparence le vouloir et le désir; en réalité, ce lien est plus haut, il est dans la loi suprême qui a voulu que deux êtres s'unissent pour en former un troisième. Socrate avait raison de dire qu'il ne savait que la science de l'amour; c'est qu'en possédant cette science il possédait la raison de toutes.

CONCLUSION

Nous avons essayé de résoudre le problème de la causalité efficiente et nous en sommes venu à montrer que la causalité efficiente nous poussait à nous représenter les rapports intelligibles des choses sous la forme de rapports logiques entre des pensées. La véritable cause efficiente est un être pensant qui cause par sa pensée ; or, la nature et les êtres pensants, nous l'avons vu dans la seconde partie, sont les effets d'un premier être pensant. Mais l'effet retient la forme dont le modèle était contenu dans la pensée de la cause, comme la forme de la statue est semblable à la pensée du sculpteur ; notre pensée donc, œuvre de la pensée divine, aura dû garder une ressemblance de sa céleste origine et les autres choses

semblablement. Si donc nous causons nous-mêmes par la pensée, c'est aussi par la pensée que Dieu a causé et rien n'a été fait en dehors de la pensée.

Les choses devront donc être par les lois que la pensée divine leur a imposées. Retrouver les liaisons des êtres entre eux, soit dans leur pensée, soit dans leurs relations causales, c'est donc retrouver les traces de la pensée créatrice. Le monde est un langage que Dieu nous parle, la science épelle le livre de Dieu. Dans un livre, les lettres ne se confondent pas et cependant elles forment des mots, des phrases qui s'entretiennent et s'expliquent mutuellement.

De ce point de vue la causalité efficiente devient identique à la causalité finale. Et ce que nous avons dit sur ce point nous permet de résoudre une question très agitée dans les écoles de philosophie : le monde est-il créé pour une fin? manifeste-t-il une fin? ou est-il le résultat d'un mécanisme brut? — Dans les écoles anciennes, cette question se résolvait en fonction de la sensibilité de l'homme. On supposait *a priori* que toutes les choses devaient être bonnes pour l'homme, lui servir et on arrivait à écrire les choses que l'on sait. — Quand les progrès de la science ont prouvé que le monde n'était pas fait pour la sensibilité de l'homme, on n'a pu encore se résoudre



à se défaire de ce point de vue anthropomorphique et on a dit : « Le monde est fait pour satisfaire la *sensibilité* en général, une sensibilité », de là cette formule : *Le bien est le but ou la fin du monde*. — Les savants se sont refusés à accepter ces idées absolument indémontrables qui faisaient d'un but inconnu et dernier le premier commencement. On ne saurait les blâmer et il a été difficile de les réfuter complètement. On voulait prouver plus qu'il n'est possible et on échouait forcément. — Les exagérations du finalisme ont été sans contredit une des causes de l'exagération du mécanisme, de même que le spiritualisme exagéré de Descartes a amené un matérialisme également exagéré.

La théorie que nous adoptons nous paraît fournir le moyen de concilier ensemble le mécanisme et la finalité, la métaphysique et la science.

On croit en général avoir réfuté le mécanisme et prouvé la finalité en disant : Avant de réaliser cette action, je m'étais proposé de la réaliser, j'agis donc en vue d'un but, il y a donc au moins une cause finale dans le monde et tout ne se réduit pas au mécanisme. Le mécanisme matérialiste n'a pas de peine à répondre : Ce que vous croyez un principe, votre idéation, n'est qu'un résultat, le résultat conscient d'un mécanisme,

du jeu de certaines cellules cérébrales, jeu qui résulte lui-même du mécanisme de la nature. — Et si vous dites qu'il n'est pas croyable que de longs poèmes comme l'*Iliade*, que de grands édifices comme le Louvre ou Notre-Dame, que l'ordre et l'arrangemeut des organes dans les êtres vivants, que l'agencement des diverses pièces du monde ne supposent pas un poète, des architectes prévoyants et habiles, une pensée qui ait tout ordonné pour une fin, la science vous répondra : Qu'est-ce que l'*Iliade*? Une certaine combinaison d'un certain nombre de chacune des lettres de l'alphabet grec. Supposez une urne où sont enfermées les vingt-quatre lettres de l'alphabet grec, il n'est sans doute pas croyable qu'à la première fois en tirant au hasard, la combinaison qui se produira sera l'*Iliade*, mais cette combinaison est évidemment possible puisqu'elle existe, elle peut donc se produire, elle doit même se produire une fois, à la longue, en vertu de la loi des grands nombres, pourvu qu'on dispose d'assez de temps. — De même, quelqu'étonnant que cela paraisse, le monde, à un instant donné, n'est qu'une combinaison déterminée d'atomes succédant à un certain nombre d'autres combinaisons, les combinaisons sont possibles puisqu'elles existent ou ont existé, elles peuvent donc se produire dans cet ordre même, elles devraient

même se produire à la longue, avec un temps assez long. Donc, peut conclure le mécanisme, pourvu que vous m'accordiez assez de temps, et rien n'assigne un point déterminé au commencement de l'existence des atomes, les combinaisons antérieures scientifiquement connues et la combinaison présente ont pu et même dû se produire mécaniquement en vertu du hasard même.

Pour répondre au mécanisme en nous plaçant sur le même terrain que lui, il nous paraît qu'il n'y a qu'une voie à prendre. Demandons-lui quels sont ses postulats. — Ils sont évidemment au nombre de deux : 1° des atomes en nombre indéfini existant depuis un temps indéterminé, très long; 2° leur mouvement. — Si le mécanisme arrête là la série de ses postulats, il lui est impossible de fonder la science. En effet, dans le monde où il n'y a que des atomes en mouvement sans aucune loi du mouvement, toutes les combinaisons des atomes sont possibles, il est possible que le soleil quitte demain, tout à l'heure même, sa place centrale dans notre système et s'en aille animer d'autres mondes ou qu'il s'éparpille en poussière à travers l'espace ou que dans une chute foudroyante il écrase toutes les planètes, cela même a dû se réaliser ou se réalisera une fois, d'après l'hypothèse. Avec assez de temps toutes les com-

binaisons possibles doivent se réaliser. Sans doute la combinaison où l'avenir ressemblera au passé et lui sera constamment conforme est possible aussi et devra un jour se réaliser, mais rien ne nous garantit, rien ne nous garantira jamais que c'est cette combinaison qui est en voie de réalisation. — Il ne peut donc y avoir science qu'à la condition d'ajouter aux deux premiers un troisième postulat, l'existence d'une loi du mouvement. La science devient maintenant possible, mais le mécanisme brut a fait place en même temps au mécanisme supérieur dont nous parlions plus haut. — La loi en effet doit exister en dehors des atomes qui ne font que la manifester et qui, seuls et livrés à leurs propres mouvements, engendrent un monde antiscientifique exposé sans cesse au bouleversement et au chaos. C'est cette loi qui explique non seulement la forme du mouvement, mais le mouvement lui-même. Cette loi ne peut, nous l'avons vu, être représentée que comme une pensée. Admettre donc qu'une loi du mouvement est nécessaire à la conception scientifique du monde, c'est admettre qu'une pensée dirige et anime la nature, c'est admettre aussi qu'il y a de la finalité dans la nature et même qu'il n'y a que cela, si l'on admet avec nous que la cause finale est une cause efficiente pensée, et qu'il n'y a pas de véritable

